



أ. جرثوني

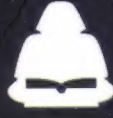
ج. جانكوفسكي

هوية مصر

بين العرب والإسلام

١٩٣٠ - ١٩٠٠

ترجمة: بدر الرفاعي



كانت هوية مصر، ولاذبال، قضية مثيرة للجدل بين كتابها ومفكرها ومثقفها بشكل عام. وقد شهد التاريخ الحديث وقفات حائرة أمام تلك الهوية. وغالبًا ما ارتبط ذلك بأزمة مجتمعية حادة أو مفترق طرق تاريخي شهدته البلاد والمجتمع. والكتاب الذي بين أيدينا يتعرض لأحدى تلك الفترات المهمة من تاريخ مصر الحديث التي احتدم فيها الجدل حول الهوية فقد شهدت الفترة التي يتناولها (1900-1930) تطورات جذرية داخليًا وخارجيًا. ونعنى بهذه التطورات بالأساس "البروسسترويك" العثمانية. التي تعرضت لها بقايا تلك الإمبراطورية بصعود الحركة "الكمالية". إذ كان لنزوع حركة "كمال أتاتورك" إلى التخلي عن الكيان الإمبراطوري العثماني بوجهه الإسلامي، والاتجاه نحو إرساء قواعد قومية تركية منغلقة ذات وجه علماني، أثره في إشاعة الاضطراب في مفاهيم الهوية التي استقرت طويلًا. ومع التوجه الجديد للدولة التركية فقدت مصر سقف الولاء العثماني الذي كانت تنتمي إليه. وتستظل بظله، ووقفت في مفترق الطرق تبحث عن انتماء بديل. ولذا كان هذا الكتاب الذي يناقش هوية مصر.

ISBN# 9789774485831



السعر ٢٥ جنيها

هوية مصر
بين العرب والإسلام

جانكوفسكى، ج.

هوية مصر بين العرب والإسلام ١٩٠٠ -
١٩٣٠/ج. جانكوفسكى، أ. جرشونى؛ ترجمة: بدر
الرفاعى. - القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب،
٢٠١٣.

٤٦٠ ص؛ ٢٤ سم.

تدمك ١ ٥٨٣ ٤٤٨ ٩٧٧ ٩٧٨

١ - مصر - تاريخ - العصر الحديث.

أ - جرشونى، أ (مؤلف مشارك)

ب - الرفاعى، بدر (مترجم)

ج - العنوان.

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠١٣ / ١٧٠٠٥

I. S. B. N 978 - 977 - 448 - 583 - 1

ديوى ٩٦٢

هوية مصر بين العرب والإسلام

١٩٣٠ - ١٩٠٠

ج. جانكوفسكي
أ. جرشوني

ترجمة: بدر الرفاعي



الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠١٣

وزارة الثقافة

الهيئة المصرية العامة للكتاب

رئيس مجلس الإدارة

د. أحمد مجاهد

اسم الكتاب : هوية مصر

بين العرب والإسلام

١٩٠٠ - ١٩٣٠

تأليف : ج. جانتكوفسكى

أ. جرشونى

ترجمة : بدر الرفاعى

حقوق الطبع محفوظة للهيئة المصرية العامة للكتاب

تصميم الغلاف : أمجد مبروك حسين

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

ص.ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس

www.gebo.gov.eg

email:info@gebo.gov.eg

من المترجم

لماذا هذه الطبعة الآن؟

عندما قممت بترجمة هذا الكتاب قبل حوالي خمسة عشر عاما كانت مصر تواجه منذ السبعينيات فترة جديدة من فترات اختبار الهوية، حيث تعرضت البلاد لموجة من الإسلام الوهابي المتشدد الوافد بعد أن قرر الرئيس الراحل أنور السادات الاستعانة بالتيار الإسلامي لضرب قوى اليسار والناصريين. وبرغم مقتل السادات على يد هذا التيار، إلا أنه استمر في تأثيره على الحياة السياسية والاجتماعية في مصر، بفضل استمرار النظام الحاكم في اللجوء إلى التلاعب بالتيارات المختلفة حفاظا على بقائه. وتنامى نفوذ الإسلاميين وظهر نفوذهم وسطوتهم وقدرتهم على الحشد من خلال الانتخابات البرلمانية، خاصة انتخابات ٢٠١٠. وبعد قيام ثورة الخامس والعشرين من يناير ٢٠١١، نجح هذا التيار، وبفضل صفقة مشبوهة شاركت فيها أطراف دولية ومحلية، في الوصول إلى حكم البلاد. وانتخب منهم رئيسا، هو محمد مرسي العياط. لكن في خلال عام واحد فقط من الحكم ارتكب هذا التيار من الأخطاء والخطايا ما جعل الشعب يعود إلى الثورة من جديد. شهدنا خلال ذلك العام نظاما عابثا بكل مقدرات البلاد وأمنها القومي، ومحاولات لما أطلق عليه «أخونة» الدولة. وكان هذا واضحا جليا في تركيبة ونقاشات مجلس الشورى الذي سيطر عليه الإخوان المسلمون وحلفاؤهم من التيارات الإسلامية المتشددة، وكذلك نصوص الدستور الذي وضعوه للبلاد، والعودة إلى الحديث عن إحياء الخلافة. كما أظهرت تلك الفترة في الحكم مدى بُعد هذا التيار عن العصر وعجزه وسوء إدارته وفشله الذريع.

وتتمثل إحدى مشكلات هذا التيار في انتهائه لمنظمة أممية، وابتعاده عن معاني الوطنية وكان هذا واضحا في توجهاته وتصرفاته. وقد أثار هذا قلق القوى المدنية وأدركت حجم الخطر الذي تتعرض له الهوية المصرية، وهكذا جاءت الموجة الثانية من الثورة، في الثلاثين من يونيو ٢٠١٣، التي حشدت القوى الوطنية والمدنية بكل توجهاتها، لاستعادة الوجه الوطني والمدني للدولة والشخصية المصرية. كان صراعا من أجل البقاء واسترداد هوية مصر الأصيلة، حققت فيه القوى المدنية انتصارا شابه نهائي على تلك القوى الغربية على التركيبة المصرية والمنافية للعصر. لحظة إجماع نادرة، التحم فيها الشعب، مع جيشه وشرطته، لاستعادة وجه مصر الوطني، المدني.

إن هذا الكتاب يتناول الجدل والمعارك الفكرية التي خاضها رواد الفكر المصري الحديث في البحث عن تلك الهوية المصرية. يرى الكتاب أن التاريخ شهد وقفات حائرة أمام تلك الهوية، ارتبطت غالبا بأزمة مجتمعية حادة أو مفترق طرق تاريخي تعرض لها المجتمع (وهو ما حدث بالفعل خلال العام الذي حكم فيه الإسلاميون مصر). ويتناول هذا الكتاب إحدى تلك الفترات المهمة من تاريخ مصر الحديث التي احتدم فيها الجدل حول الهوية وتحديد مكوناتها. فقد شهدت الفترة التي يتناولها (١٩٠٠ - ١٩٣٠) تطورات جذرية، داخليا وخارجيا. ونعني بهذه التطورات، بالأساس، ما تعرضت له الولايات التابعة للدولة العثمانية بعد تفككها مع صعود الحركة الكمالية في تركيا. إذ كان نزوع حركة كمال أتاتورك إلى التخلي عن الكيان الإمبراطوري العثماني، بوجهه الإسلامي، والاتجاه نحو إرساء قواعد تركية منغلقة ذات وجه علماني سببا في إشاعة الاضطراب في مفاهيم الهوية التي استقرت طويلا. ومع هذا التوجه الجديد للدولة التركية، فقدت مصر، بوصفها ولاية عثمانية سابقة، سقف الولاء الذي كانت تنتمي إليه، وتستظل بظله، ووقفت في مفترق طريق تبحث عن انتهاء بديل.

ويؤكد الكتاب على أن تلك المحاولة التي شهدتها تلك المرحلة للبحث عن الهوية إنما كانت - في جانب منها على الأقل - بمثابة ردة فعل على الهزيمة التي حلت بمنظومة القيم والأفكار التي استقرت زمنا وكانت مسئولة - إلى حد كبير - عن تلك الهزيمة.. مجتمع يفقد التوازن فجأة، وتتوه منه البوصلة التي ظلت توجه حياته لمئات السنين. لكن الأمر لم يتوقف عند مجرد رد الفعل. فقد كان جدل تلك الفترة من الأصالة بحيث

أسفر عن تدشين أهم الأفكار التأسيسية - العقيدة المصرية - كأحد المنظورات الجديدة للتعبير عن الهوية المصرية .. تخفت حيناً وتظهر حيناً، حسب المتغيرات والظروف. وهو ما يعني أنها تعكس استجابة لاحتياج كامن، ويؤكد على أصالة الفكرة وجدية مسعاها.

إن إثارة قضية الهوية دائماً ما يضع تناقضاً بين أصالة مصر وبين المكون الغربي والإسلامي لثقافتها، أو بين أصولها ما قبل الإسلامية العربية وما بعدها. ومما يزيد الأمر تعقيداً صعوبة الفصل بين الثقافي والسياسي في مسألة كهذه. وربما كان ذلك من أكثر العضلات التي تحيط بالقضية ويجعلها عصية على الحسم برغم مرور كل تلك الأعوام.

وخلاصة القول عندي أن الرافدين العربي والإسلامي في التركيبة المصرية صاراً جزءاً من النسيج العضوي للشخصية المصرية، تفاعلتا معه واندجتا فيه بحيث لا يمكن فصل أيهما عن هذه التركيبة. شأنهما في هذا شأن المكون الفرعوني والبيزنطي والقبطي. فمزيج كل هذا هو الشخصية المصرية. وقد أصبح من المستحيل القول بالعودة إلى جذورنا الفرعونية أو القبطية أو البيزنطية وتجاهل عهود مديدة من التفاعل بين تلك الروافد العربية والإسلامية. وأخال أصحاب مثل تلك الدعوة الآن كمن ينادي بالعودة إلى الإسلام الأول .. فكلاهما يتبنى نوعاً من الأصولية لا يستقيم وروح العصر وما تدفق على النهر من مياه. وليس أمام المصريين إلا التصالح مع هويتهم الأصيلة التي تتفاعل فيها كل هذه المكونات والروافد.

ويظل السؤال المرشد: أين مصلحة مصر في كل هذا؟

إن الكتاب يجيب عن هذا السؤال فيما يخص الماضي، من خلال استعراض آراء وأفكار رواد الفكر المصري وحواريهم .. لطفي السيد، محمد حسين هيكل، إسماعيل مظهر، طه حسين، عباس العقاد، سلامة موسى، أحمد أمين، وغيرهم. وهو جهد شاق ومشكور لمؤلفيه. فقد اضطر المؤلفان إلى الرجوع إلى كم هائل من الكتابات، توزعت بين الكتب والدوريات .. والأخيرة بالذات. ولقد بذلت الكثير من الجهد والمال من أجل رد الاستشهادات إلى مصادرها وتحقيقها. وبرغم ذلك تظل بعض الاستشهادات دون تحقيق بسبب الحالة التي وصلت إليها الدوريات في دار الكتب. وبرغم مرور تلك السنوات منذ صدور الطبعة الأولى ما زالت هذه الشكوى قائمة من جانب كثير من الباحثين.

المؤلفان

ج. جانكوفسكي

أستاذ تاريخ الشرق الأوسط الحديث بجامعة كولورادو الأمريكية. من أعماله: مصر ناصر والقومية العربية والجمهورية العربية المتحدة، موجز تاريخ مصر، جغرافية الشرق الأوسط.

إ. جرشوني

أستاذ تاريخ الشرق الأوسط بجامعة تل أبيب. أَلَّفَ الكثير من الأعمال حول التاريخ المصري، منها: إعادة تحديد الأمة المصرية (١٩٣٠-١٩٤٥)، مصر في مواجهة الفاشية: الديمقراطية أمام الديكتاتورية في الثلاثينيات، بالإضافة إلى كتاباته العديدة عن الشرق الأوسط. وهو مؤسس منتدى جابريل باير لدراسات الشرق الأوسط وحاصل على عدد من الجوائز الأكاديمية العالمية والمحلية.

Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930, Oxford University Press, USA (1987)

كانت هوية مصر، ولا تزال، قضية مثيرة للجدل بين كتابها ومفكرها ومثقفها بشكل عام. وقد شهد التاريخ الحديث وقفات حائرة أمام تلك الهوية. وغالبا ما ارتبط ذلك بأزمة مجتمعية حادة أو مفترق طرق تاريخي، شهدت البلاد والمجتمع. والكتاب الذي بين أيدينا يتعرض لأحدى تلك الفترات الهامة من تاريخ مصر الحديث التي احتدم فيها الجدل حول الهوية. فقد شهدت الفترة التي يتناولها (١٩٠٠-١٩٣٠) تطورات جذرية، داخليا وخارجيا. ونعني بهذه التطورات، بالأساس، « البروسترويكا » العثمانية، التي تعرضت لها بقايا تلك الإمبراطورية بصعود الحركة «الكمالية». إذ كان لنزوع حركة « كمال اتاتورك » إلى التخلي عن الكيان الإمبراطوري العثماني، بوجهه الإسلامي، والاتجاه نحو إرساء قواعد قومية تركية منغلقة ذات وجه علماني، أثره في إشاعة الاضطراب في مفاهيم الهوية التي استقرت طويلا. ومع التوجه الجديد للدولة التركية، فقدت مصر سقف الولاء العثماني الذي كانت تنتمي إليه، وتستظل بظله، ووقفت في مفترق الطرق تبحث عن انتماء بديل.

وينبغي أن نؤكد هنا على أن تلك المحاولة التي شهدتها المرحلة للبحث عن الهوية إنما كانت - في جانب منها على الأقل - بمثابة ردة فعل في مواجهة الهزيمة التي حلت بمنظومة القيم والأفكار التي استقرت زمنا وكانت مسنولة - إلى حد كبير - عن تلك الهزيمة.. مجتمع يفقد التوازن، فجأة، وتتوه منه البوصلة التي ظلت توجه حياته لفترات طويلة. لكن الأمر لا يتوقف عند مجرد رد الفعل، فقد كان جدل تلك الفترة من الأضالة بحيث أسفر عن تدشين أهم الأفكار التأسيسية - العقيدة المصرية - كأحد

المنظورات الجديدة لتناول الهوية المصرية.. تخفت حيناً وتظهر حيناً آخر، حسب المتغيرات والظروف. وهو ما يعني أنها جاءت استجابة لاحتياج كامن، ويؤكد على أصالة تلك الفكرة وجديّة مسعاها. ولعل مصر تعيش فترة استدعاء لذلك المنظور منذ فترة حكم الرئيس السادات والتوقيع على اتفاق كامب دافيد، وحتى الآن. فقد كان ذلك العهد، وما أحاط به من ملابسات، بمثابة نقلة كيفية في مسار التاريخ المصري الحديث، تراجعت خلاله شعارات القومية العربية والوحدة العربية، التي كانت تتبناها المرحلة الناصرية، وبدأ يتردد رجع الصدى المصري والفرعوني الذي تأسس في العشرينيات والثلاثينيات. وكان هذا طبيعياً بعد أن دخل الصراع العربي الإسرائيلي مرحلة الحل السلمي، حيث ارتبط هذا الصراع في الماضي بفكرة الوحدة العربية كأحد الضرورات لتحقيق النصر. وكان - ولا يزال - الخفي والشفاهي لهذا المنظور أكثر اتساعاً من المعلن. فالفكرة مطروحة في أوساط المثقفين، يتداولونها في الأحاديث المعتادة، لكن قليلين منهم من يعبرون عنها كتابة. إضافة إلى أن طفو الفكرة الإسلامية، بحدّة، على السطح، يزيح تلك الفكرة ويجبرها على الكمون، ولو بصورة مرحلية.

ومن الملفت للنظر أن إثارة قضية الهوية دائماً ما يضع تناقضا بين أصالة مصر وبين المكون العربي والإسلامي في ثقافتها، أو بين أصولها ما قبل الإسلامية العربية، وما بعدها. ويعود ذلك إلى أن هذا الرافد هو آخر المكونات التي دخلت على التركيبة الثقافية المصرية، والتي لها السيادة حتى الآن. ومما يزيد الأمر تعقيدا صعوبة الفصل بين الثقافي والسياسي في قضية كهذه. وربما كان ذلك من أكبر المعضلات التي تحيط بالقضية وجعلها عصية على الحسم برغم مرور كل تلك الأعوام. وخلاصة القول عندي أن الرافد العربي والإسلامي في التركيبة المصرية صار جزءاً من النسيج العضوي للشخصية المصرية، تفاعلت معه واندمج فيها بحيث لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، شأنه في هذا شأن المكون الفرعوني والبيزنطي والقبطي، وغيرها. مزيج كل هذا هو

الشخصية المصرية. فقد أصبح من المستحيل القول بالعودة إلى جذورنا الفرعونية وتجاهل عهود مديدة من التفاعل مع روافد أخرى. وأخال أصحاب مثل تلك الدعوة الآن كمن ينادي بالعودة إلى الإسلام الأول. فكلاهما يتبنى نوعا من الأصولية لا تستقيم وروح العصر وما استجد على النهر من مياه.

أما الحديث عن الوحدة العربية أو القومية العربية، فهو حديث سياسة لا علاقة له بمبحث الهوية المصرية. فمشروعات الوحدة، لكي تنجح، ينبغي أن تنطلق من مصالح متبادلة، ولا ينبغي أن تكون الروابط الثقافية عاملا معوقا لها. ولربما كان المثال الأوروبي خير دليل على هذا. فهامي ذي أوروبا على وشك الإنجاز التام لوحدها، برغم تعدد الانتماءات القومية والتراث واللغة والدين.

لقد تعثر حلم الوحدة العربية في الماضي. أما الآن، فقد أصبحت العقبات أمام هذا الحلم أكبر بمالا يقاس. فالمستجدات على الساحة العالمية، وميل التقسيم العالمي الجديد إلى الكيانات القومية الصغيرة (في الأطراف والجنوب فقط) والآلية الطاردة لمفهوم الوطنية التقليدي، والسعي إلى فرض هوية كونية من صنع الشمال، كل ذلك يضع عوائق جديدة أمام أفكار الوحدة بكل أشكالها، في العالم الثالث بصفة عامة. وهناك عامل آخر على درجة كبيرة من الأهمية هو التشكك العربي نفسه في الصورة الطهورية القديمة لذلك الحلم؛ ذلك التشكك الذي ازداد حدة بعد حرب الخليج. فالأمان في كنف الغرب أصبح أكثر ضمانا من الاعتماد على الأخ العربي، الفقير والطامع.

يضاف إلى هذا عامل محلي، يخص المنطقة، بصورة محددة، ونقصد به المشروع الشرق أوسطي الجديد الذي تسعى القوي الدولية لفرضه علينا. وهو مشروع يطيح - في حال إنجاز - بفكرة الوحدة العربية، ويسدل عليها ستارا لصمت لأجل لا يعلمه إلا الله. فالفكرة الشرق أوسطية، وعلى عكس ما يرى كثيرون، تحمل في طياتها اقتراحا بانتماء قومي بديل للمنطقة.. ويمكننا أن نرى ذلك في كتابات «شيمون بيريز»، مهندس الشرق أوسطية.

في ظل هذه المتغيرات والأوضاع، هل تصبح العقيدة المصرية أحد الملاجئ، البديلة للهوية المصرية مرة أخرى؟ هل تكون تلك العقيدة بديلاً للعروبة والشرق أوسطية معاً؟ هل بعثها من جديد يعد ضرباً من الانكفاء على الذات وإشاعة التشردم والانغلاق، يساعد على تثبيت مخططات الشمال وبرسخها؟ هل من الممكن عملياً تبني توجهات وحدوية وسط هذه المتغيرات، الساعية إلى تسييد كيانات قومية قزمية وثقافة كونية؟

ويظل السؤال المرشد هو: أين مصلحة مصر في هذا كله؟

إن الكتاب يجيب على هذا السؤال فيما يخص الماضي، من خلال استعراض آراء وأفكار رواد الفكر المصري وحواريهم، وهو جهد شاق ومشكور لمؤلفيه. فقد اضطر المؤلفان إلى الرجوع إلى كم هائل من الكتابات، توزعت بين الكتب والدوريات.. وبالذات هذه الأخيرة. ولقد عانيت الكثير، جهداً ومالاً، من أجل رد الاستشهادات إلى مصادرها الأصلية. ورغم ذلك يظل جزءاً من الاستشهادات دون تحقيق، بسبب الحالة التي وصلت إليها الدوريات في دار الكتب المصرية. فلم أتمكن من الاطلاع على قدر غير قليل من هذه الدوريات (بالرغم من استعانتني بمسنول كبير بالدار)، إما بسبب فقدها أو لنزع الصفحات المطلوبة من الدورية المقصودة. وقد بذل الأصدقاء من دار «المحرسة» للنشر محاولات مشكورة لتوفير ما ينقصني إلا أنهم لم يصبوا من النجاح إلا قليلاً. وقد تكررت هذه الشكوى أكثر من مرة من أكثر من باحث وهو ما يستدعي تحقيقاً خاصاً فيما آل إليه حال الدوريات (ذاكرة الأمة) في دار الكتب القومية.

ومما ضاعف من صعوبة تحقيق تلك الاستشهادات عدم دقة الباحثين في التنصيص والترجمة. ففي كثير من الأحوال كنت أجِد المعنى دون النص. وهو خطأ لا يجوز في مبحث كهذا.

ويبقى أن نلفت نظر القارئ إلى أن الكتاب صادر بالأساس عن واحدة من أهم المؤسسات البحثية الإسرائيلية، وهو معهد «شيلواح» للدراسات الشرق أوسطية والإفريقية. ومن هنا تجيء أهمية هذا الكتاب. فهو، من ناحية، يعيد قراءة فترة هامة من التاريخ المصري الحديث من منظور مغاير، ويعكس، من جانب آخر، الرؤية الإسرائيلية للتاريخ المصري، وهي رؤية آن الأوان للاهتمام بها وأخذها مأخذ الجد.

بدر الرفاعي

هذه دراسة حول القومية فى مصر الحديثة. والقومية مفهوم محير، وموضوع لكثير من المناقشات الفكرية غير المحسومة. وإذا كان الأمر يتطلب تعريفاً ييسر الأمر، فنحن نعرف القومية باعتبارها إدراك للمشارك السياسى، أى أن الأمم هى تكوين اجتماعى طبيعى، وأنها موضوع للولاء السياسى المطلق لشعوبها، وأن لها حق أصيل فى الاستقلال وحق تقرير المصير وسط التجمع الدولى للأمم. وهذا الإدراك يجد تجسيدا ملموساً له فى الحركات الأيديولوجية التى تتبنى تحقيق أوضاع سياسية جديدة : إعادة تنظيم الحياة الاقتصادية - بالأساس - وكذلك السياسية - فى الغالب - والاجتماعية والثقافية للجماعة التى ينطبق عليها تعريف الأمة (١).

وباعتبارها إطاراً رئيسياً لولاء الجماعة فى العصور الحديثة، فالقومية حالة عقلية، وغط سلوكى كذلك. وهى، فى المقام الأول، نتاج للتفكير الإنسانى، مدرك حسى، أكثر منها وجود موضوعى. لكنه دائماً ما يتجه نحو التحقق فى الواقع، نحو ترجمة مفاهيمه الفكرية إلى حقيقة موضوعية خارج الوعى الإنسانى. إنها، كذلك، رؤية للتحقق الذاتى الجماعى، تتوق الجماعة لتجسيدها. وهكذا، فإن القومية بناء أيديولوجى، وطريقة حياة عملية فى آن واحد. وغالباً ما تتلازم مقولاتها المجردة مع تأكيد عملى على إنجاز أهداف قومية فى الواقع الحقيقى.

والقومية، كأيديولوجيا، تفسر شامل للماضى والحاضر والمستقبل. ومفاهيمها تمجد بجذورها فى ماض أضفيت عليه المثالية وتسعى إلى تحقيق مستقبل مجيد على شاكلته. لكن اهتمامها الأساسى ينصب على ما هو آن ؛ يتركز اهتمامها بالأزمة الأخرى على كيفية استخدامها من أجل الحاضر. ولاشك أن الأيديولوجيا القومية فى حاجة إلى عناصر موضوعية قائمة خارج الوعى الإنسانى : أرض، عرق، لغة، نسب، دين، تاريخ، وما شابه. ولكن بدون تدخل الوعى والإرادة الإنسانية، لا تقوم للقومية قائمة. فالعوامل الطبيعية هى مجرد مادة خام للقومية، والوعى والإرادة هما المحرك المسئول عن خلقها واستمرارها. وإذا لم يجر ترشيحها خلال مصفاة الوعى والإرادة الإنسانية، فإن هذه العناصر الموضوعية لا تكتسب دلالتها التاريخية، فالوعى والإرادة هما اللذان يعطيان للأرض والعرق واللغة والنسب والدين

والتاريخ معناها « القومي » . من هنا ، فإن الفكر الإنسانى هو الذى يحدد العناصر الملائمة للهوية الإنسانية والولاء ، ويعطى للعوامل الطبيعية أهمية نسبية ، كمكونات داخل أنظمة الهوية والولاء الجمعى . وفى السياق ، يتولى الوعى والإرادة تحويل هذه العناصر الموضوعية ، ويعطيها معنى جديداً : من هنا ، تصبح الأرض « وطن » ، ويصبح العرق « أمة » ، وتصبح اللغة والتاريخ « ثقافة قومية » ، وهكذا .

والضمير الجمعى لمجموعة محددة من الناس ، واندماجهم معاً كوحدة جمعية أو « أمة » ، وتصميمهم المشترك على العمل من أجل تحقيق طموحات جمعية ، كلها عوامل تحدد الكينونة القومية فى مرحلتها الأولى ، وتكشف عن تطورها اللاحق (٢) .

إن دراسة القومية فى حاجة إلى التركيز على ثلاثة أبعاد متشابكة أولها فهم المدركات التى تتكون منها القومية : أفكار وأنماط التفكير التى تكونُ أيديولوجيات قومية بعينها . والثانى ، التفاعل بين الأفكار القومية والأفعال القومية : إلى أى مدى يحاول القوميون تحقيق قيمهم فى العالم الحقيقى ؟ . أما الثالث ، فهو التفاعل المستمر والتأثير المتبادل بين الأفكار والأفعال القومية من ناحية ، والظروف التاريخية الخارجية التى يجد القوميون أنفسهم وسطها ، من ناحية أخرى : إلى أى مدى تؤثر الظروف التاريخية على المقولات والسلوك القومى ، وإلى أى مدى تشكّل هذه الأفكار والأفعال مجرى التطور التاريخى ؟

بعد هذه المبادئ ، تتعرض دراستنا لثلاث مسائل متشابكة . الأولى ، هى معرفة كيف أدرك المصريون هويتهم الجمعية الخاصة ومؤسساتها ، منذ بداية هذا القرن وحتى الثلاثينات . والثانية هى تحليل الكيفية التى حاول بها المصريون تحقيق معتقداتهم القومية فى العالم المحيط بهم . والثالثة هى وصف وإيضاح التصادم القائم بين المداك والأفعال القومية ، وبين الظروف التاريخية المتغيرة .

وينطلق هذا العمل من عدد من الفرضيات المتعلقة بالاستقصاء التاريخى . وربما كان أكثر هذه الفرضيات جوهرية هو وجود علاقات متبادلة حاسمة بين الحياة الفكرية لأى مجتمع وبين تطوره السياسى . والفهم الدقيق لكل من ظهور القومية فى مصر الحديثة ولتطورها المعقد عبر الزمن يتطلب الانتباه إلى العلاقة المركبة بين أفكار المجتمع وسلوكه .

فمن ناحية ، لا يستطيع المرء أن يدرك جذور ومغزى البنى الفكرية ، أو انتشارها وتغيرها وأهميتها التاريخية دون فحص السياق التاريخى المحدد (وخاصة المؤسسى - السياسى ، وكذلك الاقتصادى الاجتماعى) الذى نشأ فى إطاره ، وفيه تواجد ، وتطور . وكما يوضح « جون هايام » ، فإن الأفكار تنشأ فى « سياق حوادث أخرى تفسرها » ، (٣) ومن هنا ، فإن على المؤرخ الذى يهتم بأفكار مجتمع من المجتمعات أن يهتم ، بالضرورة ، بالسياق

الاجتماعى للتفكير. صحيح أن الفكر يمكن دراسته بمعزل عن سياقه الاجتماعى، لكن ذلك لن يكون تاريخاً بالمعنى الصحيح للكلمة.

ومن ناحية أخرى، فإن السلوك السياسى للناس فى مجتمع ما لا يمكن فهمه إلا فى علاقته بالسياق الفكرى الذى يقع فيه الفعل السياسى. ومن هنا، فنحن لا نحصر أنفسنا فى منهج سياسى صرف لتاريخ القومية فى مصر، ذلك المنهج الذى يرى السلوك السياسى كاستجابة براجماتية للظروف، مجرداً من أية ضوابط أو شروط مفاهيمية. إننا نرى أن المصالح والأهداف السياسية لمجتمع من المجتمعات والنشاطات السياسية التى يهدف إلى تحقيقها، لا يمكن التعامل معها باعتبارها ظاهرة غير مفاهيمية، ناجمة عن مستوجبات اللحظة. وبالنسبة للفعل القومى، بشكل خاص، فإن الأهداف والسياسات التى يحددها وتبناها القوميون، تتحدد على ضوء قيمهم وتراثهم الفكرى القومى. والسلوك السياسى غالباً - إن لم يكن دائماً - ما تحركه اعتبارات أيديولوجية، ومن هنا، فإن القيم والمنطلقات تشكل عنصراً متكاملًا فى أى تفسير للتطورات السياسية.

وباختصار، فإن الحوادث السياسية تعتمد، جزئياً، على بناء من المفاهيم والقيم التى «تتكيف» معها، «وتفسرها». وكما أن «الأفكار والرموز لا توجد بمعزل عن الواقع الاجتماعى [أو الاقتصادى، أو السياسى]، فهى تساعد على تحديد ذلك الواقع : «إنها [أى الأفكار والرموز] وسائل تجعلنا ندرك، ونفهم، ونؤثر فى ذلك الواقع ونسيطر عليه ؛ إنها، فى الحقيقة، تخلقه» (٤) إنطلاقاً من هذا الفهم، سوف نركز دراستنا - بالإضافة إلى دراسة الأفكار القومية وما يتعلق بها - على كيفية استخدام هذه الأفكار فى مصر : كيف صاغت المصالح والأهداف القومية ؛ كيف تغلغلت وتجسدت فى مؤسسات سياسية، واجتماعية، وثقافية ؛ كيف ساعدت فى فرض سياسات قومية فى التعليم، والحياة الأدبية، والاقتصاد ؛ وباختصار، كيف « شكلت العادات والابتكارات الفكرية التطورات التاريخية، عن طريق وضع الموصفات التى ينبغى على مجموعات وأجيال من البشر احتضانها فى إدارة حياتهم » (٥).

وهذه الدراسة، فى تناولها لتاريخ الأفكار، لا تسير على النهج الداخلى الصرف، ذلك النهج الذى أرسى قواعد «آرثر. و. لا فجوى» (٦). فالتاريخ الفكرى، الذى يحلل «الوحدة - الأفكار» بمعزل عن سياقها الاجتماعى السياسى، ويصر على استقلالية وكمال النص، بالرغم من مشروعية ذلك لبعض الأغراض، لا يبدو، من وجهة نظرنا، نهجاً مثمراً فى دراسة القومية فى ذاتها. أولاً، لأن أنساق الأفكار القومية التى ظهرت فى مصر، فى هذه الفترة، كانت نتاج زمانها ومكانها وتهدف إلى صياغة مجتمعها، أى أنها ليست كونية ولا سرمدية

بطبيعتها، بل مرتبطة تماماً بمحيطها. ثانياً، لأن العديد من التحولات التى طرأت على توجهات القومية المصرية، على مر الزمن، وظهور وتشرب توجهات جديدة، وكذلك زوال توجهات قديمة، لا يمكن فهمها بدون مناقشة سياقها الأوسع، لأن السياق التاريخي للأفكار له دور حاسم فى تحليل التغير الذى يطرأ على تلك الأفكار. ثالثاً، يبدو الاقتصار على النهج الداخلى - من وجهة نظرنا - نوعاً من تعقيم العملية التاريخية، يحيلها إلى دراسة للأفكار «السامية» بمعزل عن العمليات غير الأيديولوجية الأخرى للتاريخ. فالمنهج الداخلى غالباً ما يستشهد بالمفاهيم المحورية عن المفكرين الرواد على مدى فترة طويلة من الزمن، ويتجاسر على الإدعاء بأن الحقائق التاريخية لم تكن حاسمة فى تطور هذه المفاهيم. وقصر الاهتمام هذا على الديناميكية الداخلية للفكر «الرسمى» والأكثر نظامية، غير قادر، بصفة خاصة، على دراسة الأفكار القومية، التى تعتبر - بحكم توصيفها - «غير رسمية» ، وأقل نظامية، وأكثر عملية، بطبيعتها. وأخيراً، فالمنهج الداخلى يقود إلى إهمال صراع الأفكار فى العالم الحقيقى. ونحن، كمؤرخين، نعتقد بأن الأفكار هامة لما تفعله بقدر أهمية ماهيتها. نحن نأمل، كذلك، أن يتحاشى تحليلنا النقص الذى ينشأ عن المنهج «الخارجى» للتاريخ الفكرى، والذى يجعل من الأفكار مجرد دالة على الأوضاع، أو يجعل من التفكير مجرد أداة للفعل، على المستوى الاجتماعى. إننا نعتقد بأن السياق يمكن أن يفسر الكثير من تاريخ الأفكار وليس كلها، فالأفكار ليست مجرد أصداء للعمليات أو القوى الاجتماعية، «إنها انعكاس لشيء آخر أكثر أهمية بما لا يقاس». (٧) وبالرغم من أن السياق التاريخى حيوى فى تفسير جذور نظام التفكير ومن تطوره، إلا أنه لا يمكن أن يفسر بشكل كامل مواصفات أو نوعية كيان معقد من التفكير. فبمجرد أن يقحم المجتمع الفكر، يبدأ الفكر العمل بديناميكيته الداخلية الخاصة. وكما أن الأفكار لا يمكن تحليلها من خلالها ذاتها، كذلك لا يمكن فهمها كنتاج للأوضاع الخارجية وحدها (٨).

إضافة إلى الاستقلال الذاتى الجزئى هذا للأفكار، نعتقد بأن الأفكار جديرة بفحص تاريخى منظم لسببين إضافيين. أولهما، أن علاقة السياق - النص ليست أحادية الاتجاه، مع انتقال التأثير دائماً من السياق إلى النص. فعلى الرغم من أن السياق أمر جوهري لفهم النص فهما تاريخياً، إلا أن النص يوضح السياق كذلك دون شك. الأمر الثانى، أن إنتاج الأفكار هو، ببساطة، شكل من أشكال السعى الإنسانى يستحق الدراسة، وهو يتساوى فى هذا الشأن مع السلوك السياسى والاقتصادى والاجتماعى.

إننا نحاول المزاوجة بين المنهجين، الداخلى والخارجى. فنحن، من ناحية، نفصل فى تناولنا بين كل من الفكر القومى المصرى، باعتباره بناءً ذو استقلال ذاتى جزئى له تماسكه الداخلى، وبين السياسات القومية، التى نراها على ضوء ديناميكياتها الداخلية الخاصة بها.

ومن ناحية أخرى، فإن دراستنا تؤكد باستمرار على «العلاقة بين الفكر والفعل» أو «كيفية ربط البناء العقلي بين مفردات الخبرة» (٩). والتأكيد على العلاقة بين التطورات الفكرية والسياسية لا يعنى، بالطبع، أن العلاقة بسيطة، أو آلية، أو حتمية. فكما أن الأفعال والمصالح السياسية ليست اشتقاقاً من نظم أيديولوجية، فإن الأخيرة، كذلك، ليست مجرد انعكاس لوقائع سياسية، أو تبريراً لها. غير أنه ينبغي التأكيد على الرابطة الحيوية بين أفكار الإنسان وأفعاله، وأن دراسة أحدها تستوجب الاهتمام بالأخرى.

وفيما يخص السياق المحدد لمصر في أوائل القرن العشرين، فقد تعرضنا لكل من الفكر والسلوك القومى المصرى. ونحن نرى أن تناول القومية فى مصر عادة ما يتم من منظور سياسى بالأساس (أى من منظور النضال ضد بريطانيا والغرب فى سبيل الاستقلال السياسى)، وإهمال الأبعاد الفكرية والثقافية المتشابكة التى تبلورت خلال مسيرة مصر، سواء وهى تحقق تحررها الوطنى من الهيمنة الأجنبية، أو وهى ترسم صورتها الذاتية، أو وهى تحدد علاقتها المتميزة بالعالم من حولها. وبالرغم من أن دراسات الفكر المصرى فى الفترة الحديثة قد تناغمت مع السياق الاجتماعى الذى تطور فيه هذا الفكر، إلا أنها كثيراً جداً ما تتماشى الكيفية التى أثر بها فى عالم السياسة. ومن هنا، فإن ما نسعى إليه فى هذه الدراسة هو توضيح العلاقات وسط الأوضاع المصرية، والنظرة المصرية للعالم، والنشاط السياسى المصرى فيما يخص المسائل القومية.

الاهتمام الآخر لهذه الدراسة هو التركيز على التطور المؤقت للأفكار والسلوك القومى المصرى. فلا النظرية ولا السياسات العملية للقومية المصرية كانت ظاهرة ثابتة، تحددت فى شكل نهائى عند نقطة معينة، واستقرت بعدها دون تغير. والأصح أن كلاهما قد تعرض لتطورات وتغيرات ضخمة بعد الصياغة الأولى، خلال الأعوام المبكرة الأولى من هذا القرن. وانطلاقاً من هذه الدينامية لتاريخ القومية المصرية، فإن واحدة من أوليات اهتمامنا هى شرح وتفسير المراحل المتعاقبة، بلى التحولات الجوهرية، التى مرت بها الأفكار والسياسات القومية فى مصر. وكما صاغها « ر.ج. كولنجود »، فإن «عملية اقتفاء أثر مرحلة تاريخية ما فى تحولها إلى مرحلة تالية هى مهمة كل مؤرخ مهتم بتلك المرحلة» (١٠) وفيما يخص مصر، فنحن نهدف إلى تصوير وتحليل الانتقال من التوجه القومى المصرى - العثمانى - الإسلامى التقليدى العميق الجذور، الذى ساد فى مصر حتى الحرب العالمية الأولى، إلى القومية الإقليمية المصرية الجديدة، ذات النظرة العامة للعالم (Weltanschauung)، التى أصبح لها الهيمنة فى أوساط جمهور المثقفين المصريين بعد الحرب. والموضوع الرئيسى لهذه الدراسة هو شرح وتفسير إنهياء الأولى وسيادة الثانية، وعلاقة ذلك بالأوضاع التاريخية المتغيرة فى ذلك الحين. أما تجاوز القومية المصرية الإقليمية الصرفة وظهور حس قومى مصرى أكثر توجهاً

للخارج، وكلاهما حدث خلال الثلاثينيات والأربعينيات، فهذا موضوع جزء لاحق.

علاوة على ما تقدم، تحوى هذه الدراسة توجهاً آخر، يحاول التعرض للفكر بصورة أكثر توسعاً مما اعتادته عامة دراسات القومية في مصر الحديثة. وهناك فرضيتان في هذا الصدد. الأولى تعنى بالطبيعة الاجتماعية للأفكار والاتجاهات. وانطلاقاً من أفكار «كارل مانهايم»، فإننا نعطي الأولوية لفهم فحوى وتطور قوام فكر ما باعتباره نتاج لعملية ناجمة عن الجماعة.

« ليس الناس، عامة، هم الذين يفكرون، بل ولا حتى الإنسان المنعزل، لكن الناس في إطار مجموعة معينة هم الذين يتوصلون إلى صيغة خاصة من التفكير، عبر سلسلة لا تنتهى من الاستجابات لمواقف غمطية معينة، تميز وضعهم المشترك.

وبشكل قاطع، فإن من الخطأ القول بأن الإنسان الفرد يفكر. أجل، والأصح أن نصر على أنه يشارك في التفكير في أبعد مما سبق أن فكر فيه أناس قبله (١٢).

والحال كذلك، يحق لنا أن نضيف أن اهتمام المؤرخ الأولي ينبغي أن ينصب على المواقف والأفكار الجمعية، على المفاهيم التي يتبناها مجموعات من الناس بصورة مشتركة في إطار مجتمع ما. وإذا كان المجتمع غير قاصر على مجموعة واحدة من المفكرين، أو قوام واحد من الرأي، فإن على المؤرخ أن يركز على تلك المواقف والبنى الفكرية التي شارك فيها بعض الأفراد من صانعي ذلك المجتمع، بغض النظر عن مقدار تلك المشاركة. من هنا، فإن الفكر المصرى «الفد»، أو «المنحرف» لأفراد بعينهم، لن يكون محل اهتمامنا، مهما كان تأثيره الفكرى. إننا سنركز، بالأحرى، على الاتجاه السائد (أو الاتجاهات السائدة) من اتجاهات الفكر القومى في مصر، أى الأكثر عادية، والذي غالباً، يكون أقل تأثيراً وإن كان له السيادة داخل المجتمع المصرى.

والقول بأن اهتمامنا يتركز على التفكير والرأى الجمعى أكثر من التفكير الفردى، لا يعنى أننا نتعامل مع قوام مجهول من المفاهيم خارج تأثير الأفراد وسيطرتهم. على العكس، فالمفاهيم تنبت في عقول أفراد، وتتطور بينهم، وتقبل، أو تعدل، أو ترفض، من قبل أولئك الأفراد. وهؤلاء الأفراد لهم هوية محددة، شكلتها ظروف معينة، وكلاهما سيكون موضع اهتمامنا. لكننا نرى أن هؤلاء الأفراد لم يكونوا منعزلين تماماً، وإنما كانوا على اتصال بأفراد آخرين، يستحيبون لأفكارهم، وأحياناً يتصادمون معها. ويترتب على ذلك أن المرء لا يستطيع أن يدرك أفكار الفرد دون فهم السياق الجمعى أو «المنطقى» للتفكير الذى يشترك فيه المجتمع أو قطاع منه، عاش فيه ذلك الفرد وفكر. فقط، عن طريق فهم التأثيرات المتبادلة للعقول الفردية المختلفة، فى نفس «مجموعة العزف»، يمكن تقييم أفكار الأفراد تقييماً كاملاً (١٣).

وهناك فرضيه أخرى، تتعلق بالطريقة المثلى للتحقق من رأى الجمعى أو مدارس الرأى الموجودة فى مجتمع ما. ويحدد « روبرت دارنتون » أربعة تصنيفات محتملة للتقصى التاريخى للأفكار، تتركز على نط ومجال الشواهد محل البحث :

« تاريخ الأفكار (دراسة التفكير المنظم، غالباً فى الرسائل الفلسفية)، التاريخ الفكرى الخالص (دراسة الفكر غير الرسمى، مناخ الرأى، والحركة الأدبية)، التاريخ الاجتماعى للأفكار (دراسة الأيديولوجيات، وانتشار الفكرة)، التاريخ الثقافى (دراسة الثقافة من منظور انتروبولوجى، بما فى ذلك النظرات العامة والعقول الجمعية) » (١٤).

من بين هذه الفرضيات الأربع، تميل دراستنا إلى المستويين الثانى والثالث من مستويات التقصى، بالرغم من أنها لا تعالج الاتجاهات والآراء الشعبية للجماهير المصرية غير المثقفة، والذين لا يمكن التعرف على عقلياتهم الجمعية إلا عبر الاستفادة المكشفة من الفولكلور المصرى الشفاهى، والأفعال، والعادات ؛ ولا هى قاصرة على دراسة الفلسفات القومية لأشهر مفكرى مصر وأكثرهم نبوغاً (بالرغم من أنها تتعامل مع هؤلاء باعتبارهم مظهراً واحداً من مظاهر القومية المصرية). إنها تُعنى بشىء ما وسط بين الأداة الماضيه للفكر المصرى، وآراء الجماهير المصرية. وهى تتعرض لكتابات قطاع أوسع من المنظرين القوميين والدعاة السياسيين، بأكثر مما تناولته معظم الدراسات السابقة للقومية المصرية. فإذا نحن أخذنا عدداً أكبر من المصريين ممن كتبوا عن القومية، بما فى ذلك العديدين الذين تعتبر آراؤهم ثانوية، أو البعض من أصحاب الآراء غير الجوهرية أو الحقيقية، فسوف نتوصل، عبر تلك الآراء، إلى تقييم أكثر صحة للأفكار القومية المصرية بأكثر مما يمكن أن يوصلنا إليه تحليل آراء مجموعة منتقاة ممن يعتبرون « عينة نموذجية ».

وفى محاولة لإعادة بناء أوسع نطاقاً للفكر والسلوك القومى المصرى، فسوف نركز على المظاهر البراجماتية والعقلانية للقناعة القومية المصرية، وكذلك على أكثر أبعادها شعورية ووجدانية. فقد تضخمت مساحات كل من العقلانى والشعورى فى جدل المصريين حول ماهية قوميتهم، وكذلك حول التوجه والسياسات الصحيحة التى ينبغى أن تنتهجها. وإذا كانت البراجماتية والذرائعية غالباً ما تسيطر على مناقشة سياسات قومية محددة، فإن تبرير التوجهات القومية الأساسية عادة ما كان يقدم فى إطار شعورى وجدانى. والانتشار الكبير للمفاهيم القومية، فى جانب كبير منه، لا يمكن تقييمه إلا فى سياق مثل تلك العوامل غير الموضوعية، حيث غالباً ما كان الكتاب القوميون المصريون يستخدمون لغة شديدة العاطفية ويلعبون على المشاعر غير الموضوعية للجمهور المثقف المصرى فى محاولة لتعزيز أفكارهم. وحيث أن أحد اهتماماتنا هو دراسة دورة وانتشار الأفكار والسياسات القومية - كيفية تحول

مفاهيم هامشية بالأساس، بمرور الوقت، إلى اتجاه سائد فى المجتمع - فقد أعطينا اهتماماً خاصاً للنقاشات ذات الصبغة العاطفية والسيكولوجية التى استخدمت فى نشر المفاهيم القومية المصرية وجعلها شعبية.

إن الاهتمام بالعوامل غير الموضوعية جوهرى كذلك من أجل التغلغل إلى مستويات أعمق للمعنى المتضمن فى أى موضوع تاريخى. وإذا كان الهدف من البحث التاريخى هو إنتاج رواية « لا تخبرنا فحسب بما حدث وكيف ولماذا حدث، وإنما لتجعله يحدث ثانية أمام القارئ »، فإن على المؤرخ، فى سبيل تحقيق ذلك « العناية بالنغمة المؤثرة فى مجمل الأفكار وتحليلاتها المتجسدة فى اللغة، والأدب، والفن، والأسطورة الشعبية. يجب أن يدرك، على سبيل المثال، أن كل نظرة للعالم تتضمن فهماً عاطفياً وثقافياً للطبيعة » (١٥)

وهكذا، فنحن لا نهتم فقط بتقصى الاتجاهات « العقلانية » للتفكير والسلوك القومى المصرى، ولكننا، بالإضافة إلى ذلك، نعتبر أن المشاعر والبواعث والدوافع « اللاعقلانية » هى التى تعطى للقومى قوته العاطفية ومعناه الشخصى.

والمستوى الأساسى للمعنى والسلوك الذى تطمح دراستنا إلى الوصول إليه هو شىء شبيه بما يطلق عليه « ر. ج. كولنجود » « الافتراض المطلق » فى الميتافيزيقا، أى تلك المفاهيم الأساسية التى غالباً ما يكون الناس على غير وعى بها، والتى تؤخذ على علاقتها دون تبرير رسمى، والتى تضىف البطانة والبنية للأفكار والأفعال اللاحقة والثانوية لموضوع بعينه (١٦). وفيما يخص قواعد التاريخ، فإننا نتبنى رأى «سى. جرين» بأن « الوظيفة الأولية لمن يؤرخ للفكر هى تحديد فرضيات التفكير الخاصة بالمراحل التاريخية موضع الدراسة وتفسير التغيرات التى تطرأ على هذه الفرضيات من مرحلة لأخرى » (١٧). وكما أشار « جرين » بحذق، فإن تحديد وتفسير تلك الفرضيات هو إجراء معقد :

« من الجلى، علاوة على ذلك، أنه لم يكن هناك مجرد نمط واحد من التفكير خلال مرحلة ما، وإنما أنماط متعددة، بعضها سائد، وبعضها متراجع، أو أولى، أو أثيرى. وهذه الأنماط العامة تتعايش فى عقل الفرد، حتى لو لم تكن متصارعة تماماً مع بعضها البعض. وهى تعلن عن نفسها فى وقت واحد، فى فقرة واحدة من كتاباته. إنها ليست أفكاراً خاصة بأفراد بعينهم أو مجموعات بعينها من الأفراد ؛ إنها اتجاهات أو أنماط يميزها مؤرخ الفكر - مدعوماً بإدراكه المسبق - من وسط تفكير العصر » (١٨).

إن معظم ملاحظات « جرين »، فيما يتعلق بتنوع وتشابك الفرضيات الأساسية، تنطبق على الفكر القومى المصرى فى النصف الأول من القرن العشرين. فلم يكن هناك فرضية أساسية مصرية واحدة فيما يخص القومية، وإنما تعددت الفرضيات ؛ وبينما سادت

إحداها كان هناك عدد غيرها لم تتحقق له هذه السيادة، أو كان أولياً، أو أثرياً، وبالرغم من عدم تصادمها الشكلي، فإن مثل تلك الفرضيات العامة حول القومية تعايشت داخل عقل نفس الفرد ووجدت تعبيراً عن نفسها في نفس الكتابات ؛ والأنماط العامة للفكر القومي المصرى، برغم إدراكها الجزئى من جانب بعض المؤلفين المعاصرين لها، كانت اتجاهات أو توجهات جمعية لا يمكن التحقق منها إلا فى إطار استعادة سياقها الماضى.

ومن أجل إعادة رسم صورة أكثر شمولاً للتوجهات القومية فى مصر الحديثة، فإننا نرى ضرورة دمج التاريخ الفكرى والسياسى للقومية، وتحليل أنماط الوعى والتفكير مع ربطها بالعمل السياسى، ومحاولة النفاذ إلى مستويات أكثر عادية من الموقف والرأى، ورصد العلاقة المتغيرة للفرضيات القومية السائدة والمتوارية فى الفترات المختلفة. ومن مدخل كهذا، فإننا نأمل أن نبين تعقيد ودينامية وحيوية ومركزية القومية فى التاريخ المصرى فى القرن العشرين.

أى. ج

چى. پى. چى

يونيو ١٩٨٦

الاتجاهات القومية في مصر (١٩٠٠ - ١٩١٤)

شهدت مصر، قبل غيرها من أقاليم الشرق الأوسط الإسلامى، العديد من التطورات السياسية والاجتماعية الاقتصادية والفكرية الناجمة عن الأزمات الحديثة للهوية القومية. فسياسياً، أصبحت مصر، خلال القرن التاسع عشر، مستقلة - إلا من بعض المظاهر الشكلية - عن السلطة العثمانية، مما حدا بالثقفين المصريين إلى إعادة طرح مسألة الانتماء والولاء السياسى لمصر. وفى المجال الاجتماعى الاقتصادى، أدى تحول العلاقات الاقتصادية المصرية وبنيتها الاجتماعية، نتيجة لاندماج مصر فى الاقتصاد العالمى الجديد، إلى المزيد من التمرکز حول الهوية والولاء. وقد أدى التبلور النهائى لصفوة متغربة جديدة، متأثرة بالأفكار الأوروبية المعاصرة، إلى تقديم أفكار جديدة للجماعة، بديلاً عن تلك التى تلاشت بفعل الزمن والتغير.

كان من نتيجة تلك المتغيرات أن أصبحت مسألة الهوية الجمعية قضية إشكالية تطرح نفسها على المثقفين المصريين. وبصورة لم يشهدها الماضى، بدأ المصريون يعيدون التفكير فى طبيعة وحدود جماعتهم، أى فى أمتهم.. باختصار. لم يكن هناك جواب واضح على تلك المعضلة الجديدة للهوية. وكما كان الحال فى المجتمع العربى ككل، تنافست بؤر ثلاث للولاء لتبوء المكانة بين المصريين فى « العصر الليبرالى »، خلال أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

أولاً، كان هناك، بحكم الزمن، قومية «دينية»، أى التأكيد على أن كل الذين يعتنقون دين واحد يشكلون جماعة سياسية واحدة. وكان النمط الثانى من القومية، والأكثر شيوعاً فى البلاد الأوروبية الغربية، الأقدم والأكثر استقراراً، هو الوطنية القطرية، أى الإحساس بالانتماء للجماعة بين كل من يشتركون فى نفس القطعة المحددة من الأرض، يتأصل فيهم الحب لتلك الأرض نفسها.

أما النوع الثالث، من بين أنماط القومية الثلاثة، فكان عرقياً أو لغوياً، يركز على فكرة أن كل من يتحدثون نفس اللغة يشكلون أمة واحدة وينبغي أن يكونوا وحدة سياسية مستقلة (١١). وقد شهدت مصر الحديثة أول تفكير متميز حول مسألة الهوية القومية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فلم يتوفر لمصر صفوة ذات حجم ومتأثرة بالتغيرات التى طرأت على السياسة المصرية والمجتمع المصرى، بما يكفى لإعادة طرح مسألة طبيعة جماعتها السياسية، إلا فى ستينات وسبعينات القرن التاسع عشر. وكانت الأزمة الاقتصادية والسياسية التى حدثت فى أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات من القرن التاسع عشر بمثابة قوة دفع كبرى لإعادة طرح تلك المسألة، حيث اندمجت مجموعات وطنية من المصريين فى حركة سياسية تتحدى الأسرة الحديوية، أى الصفوة العثمانية الحاكمة المستقرة والرأسمالية المالية الأوروبية فى مصر. وقد أدت هزيمة تلك الحركة والاحتلال البريطانى لمصر فى ١٨٨٢، إلى كبت الجدل القومى العلنى، فى بادئ الأمر. لكن مسألة الولاء القومى المصرى لم تظهر فوق السطح مرة أخرى ولم تحظى بالاهتمام إلا فى القرن العشرين، عندما مهدت الظروف السياسية، داخل وخارج مصر (داخلياً، ظهور روح العداء للبريطانيين وقيام أحزاب سياسية شكلية كأداة للتعبير السياسى : وخارجياً، ثورة ١٩٠٨ الدستورية فى الإمبراطورية العثمانية، وعدد من الأزمات الدولية التى تهدد الإمبراطورية، وبروز تيار قومى عربى متطور فى غرب آسيا) الأرض وقدمت الفرصة للمثقفين المصريين للتداول حول مسألة ولائهم السياسى.

ونعود الآن إلى السنوات ١٩٠٠ - ١٩١٤، بصفة خاصة، عندما أصبحت مفاضلة توجهات مصر، بين عثمانية - إسلامية خارجية، أو مصرية محلية، أو قومية عربية، مسألة كبرى تطرح نفسها على جمهور المثقفين المصريين، لأول مرة.

التوجه العثماني الإسلامي

إن طبيعة الهوية «الإسلامية» التقليدية ليست مسألة واضحة بالقدر الذى يفترض بشأنها أحياناً. فوحدة الإسلام الفكرية، والإسلام التاريخى (أى الإسلام كما مارسه المسلمون عبر العصور) ظاهرة واسعة ومتنوعة. ويسبب افتقاده إلى كل من بنية متمركزة وكيان عقائدى وشعائرى موحد، ظل المجتمع المسلم لفترة طويلة يتألف من عدد كبير من المجموعات المحلية (قرى، وقبائل، وجهات)، والمذاهب الشرعية (التربوية، والطوائف المهنية، والطرق الصوفية، والدول الإقليمية) تواجدت وتعايشت كلها مع بعضها البعض. وخلال مسيرة التاريخ الإسلامى، قدم المسلمون ولاهم إلى عدد من هذه البنى. وبينما يفترض وجود نوع

من التوافق مع الإسلام، بشكل عام، على الأقل عند الصفة، إلا أنه يبدو أن المجموعة الفردية المحلية، أو المذهب الشرعى، أو الطائفة، أو الأخوة، أو شبكة القوة الإقليمية، كانت، فى الغالب، أكثر وحدات الانتساب والولا، معنى. وصياغة سياسية، يبدو أن المؤسسات البديلة للدولة كثيراً ما اجتذبت ولاء المسلمين أكثر مما فعلت الدولة المعزولة والمستبدة، التى كانت تسيطر رسمياً على منطقة جغرافية معلومة (٢٧).

لكن القرن العشرين شهد تغير التضاؤل النسبى للدولة الإسلامية التقليدية أمام المؤسسات الإسلامية، كبؤرة للهوية الإسلامية. فمن ناحية، فقدت المؤسسات اللادولتية Nonstatal الكثير من حيويتها بتأثير التحديث. فقد حُرمت القرية الكثير من وظائفها وكذلك تضامنها الجماعى، وفقد النظام التعليمى الدينى احتكاره للتعليم، وفقدت المذاهب الشرعية كثيراً من سطوتها على الحياة اليومية، وبدأ الضمور يصيب الأخوة.. كل ذلك فقد كثيراً من جاذبيته أمام البدائل المنافسة الأفضل والأكثر بريقاً وديناميكية. ومن ناحية أخرى، زادت الدولة تدريجياً من سطوتها وجاذبيتها، ومدت سلطانها إلى مجالات من الحياة لم تكن تمسها فيما سبق، وأفادت من انتشار المفاهيم السياسية الغربية التى تؤكد على مركزية الدولة كبؤرة للهوية والولا، فى العالم الحديث.

كانت الدولة فى الشرق الأوسط، خلال معظم سنوات القرن التاسع عشر، تعنى الإمبراطورية العثمانية. وبالرغم من أن قوتها الحقيقية قد ضعفت إلى حد كبير خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، فمما لا شك فيه أن الإمبراطورية قد زادت من سيطرتها، خلال القرن التاسع عشر، وبالتالي من مصداقيتها بالنسبة للشعوب التى ظلت تحت هيمنتها. وابتداءً من أواخر القرن التاسع عشر، بدأت الحكومة العثمانية نفسها تهتم اهتماماً متزايداً بالوجه الإسلامى لهيمنتها، مؤكدة على اعتبار سلطانها خليفة لجماعة المسلمين بكاملها، مؤكدة على ضرورة التقاف المسلمين فى كل مكان حول السلطان / الخليفة العثمانى فى الدفاع الذاتى الجماعى ضد الخطر الأوروبى الذى يهدد بابتلاع العالم الإسلامى (٢٨). وبفضل «توحيديتها الغيور» ، التى جعلتها تبدو كمعارض موثوق به، لا يساوم، فى وجه الإمبريالية الغربية، فقد لاقت الأيديولوجية والدعوة الإسلامية من جانب الإمبراطورية العثمانية استجابة عند المسلمين، سواء داخل الشرق الأوسط أو خارجة (٢٩). ومع بداية القرن العشرين، أصبحت الهوية الإسلامية فى العالم الإسلامى تعنى تعضيد الإمبراطورية العثمانية وتتجلى فى إعلان الولا لسلطانها / الخليفة، والقبول بهيمته الفكرية، والوقوف إلى جانبه فى الأزمات الدولية التى كان طرفاً فيها، كبديل للخضوع النهائى لأوروبا.

ولقد اتسم الفكر والنشاط السياسى المصرى تجاه الإمبراطورية العثمانية، خلال الفترة

الأولى، عندما سمح للحس الوطنى فى مصر بالتعبير عن نفسه بحرية - أى خلال فترة الازدهار الأدبى والاختصار الوطنى فى سبعينيات وأوائل ثمانينيات القرن التاسع عشر - بخليط من المواقف. فعلى المستوى الفكرى، يبدو أن الولاء للدولة العثمانية قد تراجع بالفعل أمام التعبير عن وطنية مصرية ذات توجه إقليمي محلى. وكتابات أكثر مفكرى مصر أهمية فى تلك الفترة (رفاعة رافع الطهطاوى) تحوى معاً كل من الآراء الإسلامية التقليدية لجماعة المؤمنين بالإسلام، والفكرة الأحدث حول وجود أمة مصرية ترتبط بأرض ودين له السيادة. لكن تأكيد الطهطاوى انصب على المرجع الأخير، وكانت أرض مصر موضع اهتمامه وبؤرة الولاء الأولية بالنسبة إليه (٥). لكن، فى المجال السياسى، كانت الحركة العربية، فى أوائل ثمانينيات القرن التاسع عشر، أكثر عثمانية. فبينما كان قادة الحركة العربية يعبرون عرضاً عن استيائهم من « الشراكسة » و « الأتراك » وأثار هيمتهم الطويلة على مصر، إلا أنهم كثيراً ما كانوا يعبرون عن ولائهم للسلطان العثمانى، « سلطان الملة الإسلامية »، مؤكدين على رغبتهم فى استمرار تبعية « مصر الإسلامية العثمانية » الرسمية للدولة العلية، وهم يعلنون كفاحهم باعتباره شكلاً من أشكال صون الوحدة الإسلامية فى وجه خطر السيطرة الأوروبية (٦). وربما كانت أبرز المظاهر هى الصبغة الإسلامية القوية للوجدان الشعبى خلال فترة توهج النشاط القومى فى ١٨٨١ - ١٨٨٢، ودعوة الصحف العربية للتضامن المصرى مع السلطان / الخليفة العثمانى، وقيام الزعامات الدينية الإسلامية بالشىء نفسه، ووضع الكفاح ضد البريطانيين فى إطار حرب إسلامية مقدسة، وإطلاق الفئات الشعبية على قوات عرابى اسم « حزب الله » (٧).

لقد عززت الأوضاع السياسية، بعد هزيمة الحركة العربية والاحتلال البريطانى لمصر فى ١٨٨٢، ظهور اتجاه عثمانى لدى كثير من المصريين. وبالرغم من أن من العسير للغاية التأكيد على أن « الاحتلال البريطانى لمصر فى ١٨٨٢، كان السبب المباشر لظهور الدعوة إلى الوحدة الإسلامية » فى مصر (٨)، إلا أن ذلك الاحتلال قد أضفى على الرابطة العثمانية حينئذ براقاً وأحالتها إلى مفهوم مدرك، وهى أشياء لم تكن تتمتع بها فيما سبق. فقد أصبح الولاء للسلطان / الخليفة العثمانى أحد السبل القليلة المتاحة لمقاومة السيطرة البريطانية ؛ وفى الوقت نفسه، كان التأييد الدبلوماسى للدولة العثمانية المستقلة بمثابة أداة يمكن استخدامها ضد الوجود البريطانى فى وادى النيل. (٩) وهكذا كانت مصر ما بعد ١٨٨٢، شبه العثمانية، نتاج قوتى دفع هائلتين : ولأى دنى لجماعة إسلامية من ناحية، وتحرير مصر من الإمبريالية الأوروبية، من ناحية أخرى. التزام مزدوج، ودعوة مزدوجة بالتالى، تبناها المصريون أصحاب الهوية السياسية، دينية كانت أم سياسية، مع اختلاف الأسباب عند كل فريق، أسفرت عن انتعاش الجبل نحو الإمبراطورية العثمانية فى مصر، فيما بين ١٨٨٢ - ١٩١٤.

ويكفى شعر تلك الفترة، الذى كان جانباً كبيراً منه يحمل مضموناً سياسياً، لقياس
الرأى العام المصرى. فقد كتب كثير من شعراء مصر البارزين، فيما بين ١٨٨٢ - ١٩١٤،
قصائد تمجد الإمبراطورية العثمانية، وتطامح عاهلها السلطان عبد الحميد الثانى، وتدعو
مواطنيهم من المصريين إلى الولاء لهما. وسواء كانت المناسبة مكائد عرب غربى آسيا ضد
العثمانيين، أو الهياج الذى أحدثته الحركة الدستورية داخل الدولة العثمانية بعد ١٩٠٨، أو
الغزو الإيطالى للبيبا فى ١٩١١، أو حروب البلقان (١٩١٢ - ١٩١٣)، فقد كان موقف
معظم شعراء مصر البارزين هو الدفاع عن الوحدة الإقليمية واستمرار بقاء الإمبراطورية
العثمانية ودعوة مصر لتأييد أعمالها (١٠).

لقد كانت أكمل الآراء التى صيغت حول الهوية القومية المصرية خلال فترة الاحتلال
البريطانى، وأكثرها أهمية، هى تلك الآراء التى قدمها قادة الأحزاب السياسية، التى تكونت
خلال العقد السابق على الحرب العالمية الأولى. وتعتبر المفاهيم التى حددها اثنان من قادة
تلك الأحزاب، بصفة خاصة - « الحزب الوطنى »، الذى أسسه مصطفى كامل، و « حزب
الأمة »، وزعيمه الفكرى أحمد لطفى السيد - ذات أهمية مزدوجة فى فهم تطور الاتجاهات
القومية فى مصر الحديثة. فأفكار هذين الحزبين، كما قدمها مصطفى كامل وأحمد لطفى
السيد، كانت بمثابة الذروة. أكثر التعبيرات عن المواقف القومية المصرية، فى تطورها خلال
العقود السالفة، إحكاماً ورسانة. وفوق ذلك، كانت أفكار « كامل » و « لطفى » ذات أثر كبير
فيما تلا ذلك من أعوام : فكثير من الأفكار القومية المصرية، فى الفترة ما بين ثورتى
١٩١٩ - ١٩٥٢، كانت، إلى حد كبير، تنقيحاً للفرضيات الأساسية التى قدمها هذان
الزعيمان خلال السنوات التى سبقت الحرب العالمية الأولى مباشرة.

ويُعرف مصطفى كامل أكثر ما يعرف، بوصفه معبراً مشبوب العاطفة عن الوطنية
المصرية، ومعارضاً عنيداً للاحتلال البريطانى. لكنه كان أيضاً مدافعاً ثابتاً عن الارتباط
المصرى بالإمبراطورية العثمانية. ويتعبّر مجرد، فإن خطبه وكتابات كانت تتحدث عن كل من
« الأمة المصرية » و « الأمة الإسلامية » (١١). وهو لا يرى تناقضاً فى الولاء لكليهما، لأن
« على كل أمة حية التزامين، التزام تجاه دينها وعقيدتها، والتزام تجاه الوطن وأرض
آبائها » (١٢). ويمكن رد الميل العثمانى عند مصطفى كامل ورفاقه الوطنيين إلى مصدرين
يكمل أحدهما الآخر. أحدهما هو بقاء ميل عاطفى لرؤية مصر كجزء لا ينفصل عن المجتمع
الإسلامى والحضارة الإسلامية، وصياغة مفاهيمية غير واعية للواقع ذات منطلق إسلامى
تقليدى (بالرغم من إعطاء الوطنيين أهمية شكلية للمفاهيم العلمانية للهوية القومية) (١٣).
أما الآخر فهو أكثر معاصرة وعملية : الميل لرؤية العالم الحديث من منظور معسكرين
متضادين (أحياناً شرق - غرب، وأحياناً مسلم - مسيحى). ورؤية الأول واقع تحت هجوم

الآخر، وافترض أن بقاء الشرقى / المسلم فى العالم الحديث يستوجب تضامناً شرقياً / إسلامياً (١٤). وسيراً فى نفس الاتجاه، بدافع كل من « الدين المشترك » و « المصلحة المشتركة »، كان الوطنيون مدافعين عنيين عن الارتباط السياسى المصرى بالإمبراطورية العثمانية (١٥). وفى ١٨٩٨، أصدر « مصطفى كامل » دراسته حول « المسألة الشرقية »، التى حذر فيها من المخاطر التى تهدد الجماعة الإسلامية، والمتحدة فى المخططات الأوروبية التى تستهدف الأراضى العثمانية، ودعا جميع المسلمين إلى تقديم الدعم السياسى للسلطان / الخليفة العثمانى (١٦). وخلال السنوات التى تلت، كرر وطنيون آخرون دعوة المصريين إلى الولاء لـ « الخلافة المقدسة »، وطاعة السلطان / الخليفة، باعتباره « فرضاً دينياً » على المصريين (١٧). وفى ١٩٠٦، أيد مصطفى كامل وجريدته (اللواء) الإدعاء العثمانى بحقوقه الإدارية فى منطقة يشبه جزيرة سيناء (صراع طابا)، رافضاً تفسير الحكومة المصرية، التى يسيطر عليها البريطانيون، بأن المنطقة محل النزاع كانت إدارياً جزءاً من مصر، مؤكداً على السيادة الشرعية للإمبراطورية على مصر كلها (١٨). وفى السنوات التالية، كان برنامج الحزب الوطنى، الذى أعيد تشكيله، يتضمن دعوة المصريين إلى « النضال من أجل تقوية أواصر المودة، والروابط والصلات بين مصر والدولة العلية » (١٩).

وبعد أن مات قبل أوانه، فى ١٩٠٨، واصل خلفاء مصطفى كامل فى رئاسة الحزب موقفه وأكدوا على هذا التوجه السياسى نحو الإمبراطورية العثمانية، مرحبين بثورة ١٩٠٨، لاستطلاع إمكانية تشكيل مصر رسمياً فى البرلمان العثمانى الذى أعيد تأليفه. وأخيراً، عندما طرد « محمد فريد » رئيس الحزب، والشيخ « عبد العزيز جاويز » وكيل الحزب من مصر فى ١٩١١، ارتحل الزعيمان الوطنيان إلى القسطنطينية، حيث تعاونوا مع النظام العثمانى فى دعم المعارضة السرية للوجود البريطانى فى مصر (٢٠).

لكن توجه مصطفى كامل وزملائه من الوطنيين لم يكن غير مشروط. فغالباً ما كان مصطفى كامل يضع دفاعه عن استمرار الرابطة المصرية مع العثمانيين فى إطار المنفعة المحتملة من هذه الرابطة فى تحرير مصر من الاحتلال البريطانى. وبنص كلماته، « نحن (المصريون) معنيون أكثر من غيرنا بوحدة أراضى الإمبراطورية العثمانية، لأن وحدة أراضيها هو الأساس الذى ترتكز عليه حقوقنا المشروعة ضد أعمال الإنجليز. ولابد من أن ننسى بأن كل ما نعلنه بشأن تأييد تركيا إنما نعتبره جزءاً من القضية المصرية فى مواجهة الإنجليز » (٢١).

والأكثر أهمية فى هذا الصدد هو القدرة المصرية على تحقيق التناغم الداخلى والاستقلال الخارجى التى ضمها الوطنيون الصياغة اللفظية لولائهم للعثمانية. فعلى

مستوى من المستويات، رفض «مصطفى كامل» السماح لتوجهه العثماني بأن يتحول إلى قومية ذات مرتكز ديني، فكان يرى أن المسلمين والأقباط المصريين «أمة واحدة، بل أسرة واحدة»، وأنه لا ينبغي السماح بما يمكن أن يمزق وحدتهم الوطنية أو يعوق خدمة الوطن، الذي يهبون أنفسهم له (٢٢١). كذلك لم يصل ميله العثماني إلى حد الرغبة في بعث سيطرة سياسية عثمانية فعالة على مصر؛ فهو يرفض بغضب اتهام معارضيه بأنه يريد طرد البريطانيين من مصر من أجل إعادة الحكم العثماني المباشر لوادي النيل (٢٢٢). وبينما كانت النظرة الوطنية تعددية، تجمع بين كل من الإخلاص للأمة المصرية والولاء للجماعة الإسلامية، كما تمثلت في الإمبراطورية العثمانية، فقد كانت مصر تأتي في المقام الأول. ويعبر مصطفى كامل عن هذا، في ١٩٠٦، بقوله: «إن حبنا لمصر له الأسبقية على كل شيء آخر سواء... نحن نود أن تكون مصر للمصريين (٢٢٤)».

أما «أحمد لطفى السيد»، زعيم حزب الأمة ومحرر صحيفته «الجريدة»، فقد اتخذ مواقف مختلفة تماماً تجاه الإمبراطورية العثمانية، خلال السنوات التي سبقت الحرب العالمية الأولى. فقد رفض، بشكل لا لبس فيه، استمرار ارتباط مصر السياسي بالإمبراطورية العثمانية. وربما كان السبب الأساسي لموقفه المعادي للعثمانية هو قناعته بأن التضامن القائم على أساس ديني يتعارض مع القومية العلمانية ذات الجذور الإقليمية، التي كان يتبناها، «فهو [أى الولاء الدينى] يناقض الصيغة المصرية المقدسة: (مصر للمصريين)» (٢٥١). لكن لطفى السيد كان يرى، فوق ذلك، أن المصلحة والمنفعة هي الأساس السليم للعمل السياسي، وأن مصالح مصر، كما حددها، لن تتحقق من خلال توجه ديني جزئى نحو الإمبراطورية العثمانية، وهو أمر يمكن أن يقود إلى انقسام المسلمين والأقباط داخل البلاد، ويشير رد فعل عدائى «مسيحي» فى أوروبا (٢٦١). ونظراً لهذه الأخطاء النظرية والأخطار العملية، تتناثر فى كتابات «لطفي السيد» الانتقادات الموجهة للتيار الإسلامى الممالئ للعثمانيين أوائل القرن العشرين. فهو أحياناً ما ينكر مجرد وجود الحركة، وأن لا وجود لها إلا فى «دماغ مكاتب التيمس فى فيينا»؛ وهو يدين فكرة أن العالم الإسلامى كله يشكل وحدة سياسية، باعتبارها «فكرة استعمارية» لن تؤدي إلا إلى بعث الهيمنة العثمانية على الأقاليم الإسلامية الأخرى؛ وأن على المصريين «أن يتبرأوا اليوم، كما فعلوا بالأمس، من أى اتهام بالتعصب الدينى الأعمى، أى الإسلامية والتعصب» (٢٧١).

وعلى المستوى العملى، كان لطفى السيد يؤيد الموقف الذى تسانده بريطانيا، والذي يؤكد على حق مصر فى السيادة على منطقة طابا فى ١٩٠٦؛ وكان التحريض الموالى للعثمانيين داخل مصر حول هذه المسألة، هو الدافع - جزئياً - وراء مشروع «لطفي السيد» وزملائه فى إصدار «الجريدة» كدورية «مصرية صرفة» تهدف إلى الدفاع عن «الحقوق

والمصالح المصرية» (٢٨). وفي سنوات لاحقة، أقرت الجريدة بالسيادة الإسمية للإمبراطورية العثمانية على مصر، وإن جادلت في إجراءات من قبيل التمثيل المصرى فى البرلمان العثمانى العائد، أو فى تأييد التعاون المصرى العثمانى، الذى لن يكون من شأنه إلا المزيد من ربط مصر بالنظام العثمانى (٢٩).

وجاءت أبرز مواقف « لطفى السيد » المعارضة للرابطة العثمانية أثناء الحرب الإيطالية - العثمانية على ليبيا فى ١٩١١ - ١٩١٢. فعلى المستوى النظرى، طالب مصر بأن تلتزم موقف « الحياد المطلق » تجاه النزاع، إذ أن « سيادة تركيا لن تجلب على مصر أية فائدة، ولن تسبب لها أى ضرر »، ومن هنا فلا مصلحة للمصريين من وراء التورط فى تأييد دعاوى العثمانيين فى حرب كتلك (٣٠). وقدم لطفى، أثناء الحرب، مشروعاً لمفاوضات مصرية مع البريطانيين من أجل تحقيق استقلال مصر عن الإمبراطورية العثمانية. وقد وصلت النقاشات بينه وبين غيره من الزعماء المصريين، حول هذا المشروع إلى حد التخطيط لإرسال وفد (الوفد الأول) إلى بريطانيا العظمى للتفاوض، لكن معارضة « لورد كتشنر » أفشلت المشروع برمته (٣١).

ومن الصعب تقدير مدى عمق الشعور الموالى للعثمانيين على المستوى الشعبى فى مصر قبيل الحرب، نظراً لغياب المعلومات، باستثناء مواد انطباعية للغاية حول رأى العام المصرى. فالمستولون البريطانيون فى مصر يختلفون فى تقييمهم للمواقف المصرية تجاه العثمانيين. فـ « اللورد كرومر » يقرر، خلال الصراع حول طابا فى ١٩٠٦، بأنه لم ير خلال خدمته الطويلة فى مصر، شعور إسلامياً مصريةً كذلك الذى تصاعد أثناء تلك المسألة، كما يحذر مسؤول آخر بالوكالة البريطانية بالقاهرة من إمكانية اندلاع موجة عنف ضد الوجود البريطانى بسبب النزاع. (٣٢) وعلى النقيض، يؤكد مدير الاستخبارات العسكرية البريطانية فى مصر على أن « الأغلبية العظمى من المصريين » عاقدون العزم على بذل قصارى جهدهم لطرده الأتراك من المكان - بغض النظر عن الدين » (٣٣).

ونحن لا نستطيع التأكيد على وجود موقف موحد أو متماسك تماماً تجاه الإمبراطورية العثمانية وسلطانها / الخليفة، حتى بين المصريين المسلمين. فعلى جانب من ساحة الرأى، لربما كان أعضاء النخبة الجديدة من الأهالى، الذين تدعم وضعهم الاقتصادى والاجتماعى فى ظل الاحتلال البريطانى، يشاركون المتحدث الشاب باسمهم، « محمد حسين هيكى »، وهو يستدعى، فيما بعد، من مشاعر طفولته « صورة قائمة من حكم الترك »، حيث كانت السيادة العثمانية تقهر وتعصر مصر والمصريين (٣٤). وعلى الطرف الآخر، كان هناك أولئك المصريون، من أمثال « أحمد البدوى »، الذى يؤكد على أن « الواجب الأول » على المصريين هو « الثبات

على الولاء للخليفة المقدس» يدعو أهل بلده لإعلان «تأييدهم لأمير المؤمنين» فى القسطنطينية. فبالنسبة لمثل أولئك المصريين، كانت السيادة العثمانية أمراً لا جدال فى شرعيته، واستمرار الولاء المصرى للباب العالى فرض دينى (٣٥). لكنه لم يكن من المستحيل الجمع بين رأى سلبى فى «الأتراك» والشعور بالولاء تجاه الدولة التى أقاموها. وأبرز صور ذلك الخلط بين كل من الشعورين، نراها فى ذلك الخطاب، الغفل من التوقيع، الذى تلقاه «لورد كرومر»، أثناء صراع طابا فى ١٩٠٦ :

«نحن لا نحب آل عثمان كبشر ؛ والأطفال الرضع يعرفون أعمالهم، وكيف داسوا المصريين كما يدوسون على القش. لكنهم كمسلمين، إخوة لنا ؛ والخليفة يصون الأماكن والمقاصد المقدسة. وبالرغم من أن الخليفة يمكن أن يكون سيئ، الطالع مثل با يزيد، أو خطأ مثل مراد، أو مجنوناً مثل إبراهيم، إلا أنه ظل الله، على كل مسلم أن يهب لتلبية ندائه مثل الخادم المطيع أمام سيده، علماً بأن الذنب يمكن أن يفترس ابنه وهو ينجز عمل سيده. فنداء السلطان هو نداء الإيمان» (٣٦).

على المستوى السياسى، أعلن الجمهور المصرى تأييده الكبير للإمبراطورية العثمانية فى العديد من الأزمات الدبلوماسية والعسكرية، التى تعرضت لها خلال العقود الأخيرة من عمرها. ففى عام ١٨٩٢، عندما تنازعت السلطات المصرية والعثمانية، للمرة الأولى، حول تبعية إحدى مناطق سيناء، دافع الصحفى المسلم، الشيخ «علي يوسف»، والمحرر القبطى «ميخائيل عبد السيد» عن أحقية العثمانيين فى السيطرة على المنطقة محل النزاع (٣٧). وأثناء الأزمة العثمانية - اليونانية وحرب ١٨٩٧، شن «علي يوسف» حملة على صفحات صحيفته (المزيد) للمشاركة فى دعم المجهود الحربى العثمانى (٣٨). وقد سبق أن تحدثنا عن التعاطف المصرى مع الموقف العثمانى أثناء الخلاف الذى نشب حول منطقة طابا فى ١٩٠٦. وكانت أكبر موجات النشاط الموالى للعثمانيين، قبيل الحرب العالمية الأولى، هى تلك التى شهدتها مصر إبان الحرب الإيطالية - العثمانية فى ١٩١١ - ١٩١٢. (٣٩) وقد جاءت المناشدات الحماسية للمصريين لتأييد عاهلهم فى القتال فى ليبيا من جانب زعماء الحزب الوطنى، وكذلك من جان كثيرين من شعراء مصر البارزين (٤٠). وقد توازى مع ذلك التعاطف مع العثمانيين تعبير عن مشاعر عدا لا يستهان بها تجاه الإيطاليين، بما فى ذلك الدعوة إلى مقاطعتهم داخل مصر اقتصادياً، وطرد المدرسين الإيطاليين من المدارس المصرية؛ كما شهدت الإسكندرية مظاهرة معادية للإيطاليين على أثر أنباء استعادة العثمانيين (المؤقتة) لطرابلس (٤١). كذلك فقد تشكلت فى مصر لجاناً لتقديم الدعم المالى والمساعدات الطبية للمجهود الحربى العثمانى، فقامت جمعية الهلال الأحمر المصرية، لتلبية لرغبة المصريين،

بتنظيم تقديم المساعدة الطبية للقوات العثمانية وحلفائها من العرب، ونجحت حملات التبرع العامة فى جمع آلاف الجنيهاات لشراء الإمدادات لدعم الجانب العثماني (٤٢). وعلى الرغم من محاولات السلطات البريطانية عزل مصر عن الصراع، عن طريق منع استخدامها كنقطة انطلاق، سواء بالنسبة للعثمانيين أو للمساهمة المصرية فى القتال، إلا أن الأسلحة والمؤن كانت تهرب من مصر إلى القوات العثمانية، كما ذهبت إلى ليبيا بعثة طبية ومتطوعون عسكريون مصريون للمساهمة فى النضال المعادى للاستعمار (٤٣). فى مواجهة كل ذلك، كانت مقالات «أحمد لطفى السيد»، التى تدعو إلى حياد مصر فى الحرب، بمثابة تعبير عن موقف انعزالى، ونعمة نشاز وسط معزوفة بقية رأى العام المصرى، وسرعان ما مارس زملاؤه فى حزب الأمة ضغوطهم عليه كى يتخلى مؤقتاً عن تحرير «الجريدة»، استجابة لمشاعر رأى العام تجاه موقفه المعادى للعثمانيين (٤٤).

عموماً، يبدو أنه كان هناك، فى السنوات الأولى من القرن العشرين، اتجاه مؤيد للإمبراطورية العثمانية «والأمة الإسلامية»، التى تمثلها تلك الإمبراطورية، مقبولا من جانب معظم المصريين المنخرطين فى عالم السياسة. وهذا التوجه لا ينبع دائماً من مرتكزات دينية أو اتجاهات إسلامية، وإنما كان ينبع فى غالب الأحيان من إدراك لمركز مصر، يرى أن الرابطة العثمانية يمكن أن تكون ذات نفع فى تحقيق الأهداف المصرية الخالصة بإنهاء الوجود البريطانى فى مصر. بل إن تضامن مصر مع السيادة العثمانية لم يكن بلا تحفظ. فحتى المقاتلين من أجل الرابطة العثمانية، مثل «مصطفى كامل»، يضعون، فى التطبيق، حدوداً للندى الذى ينبغى أن تذهب إليه مصر فى علاقاتها مع الإمبراطورية العثمانية. ولكن، برغم اختلاط الدوافع أو إحاطتها بالتحفظات، فقد كان الولاء للإمبراطورية العثمانية عنصراً قادراً على إحداث مخاض فكرى وتحرك إيجابى فى مصر، قبيل الحرب العالمية الأولى. لقد ظلت الإمبراطورية العثمانية جزءاً من الكون المصرى لفترة طويلة إلى الحد الذى أصبحت فيه عبئاً ينبغى التخلص منه، حتى ولو من أجل نحوها الذاتى فى القرن التاسع عشر؛ بينما ظل بعض المصريين بعد ١٨٨٢، يرون فيها جزءاً من المحيط العالمى، يمكن أن يكون ذا نفع.

القومية القطرية المصرية

كما رأينا فى المبحث السابق، فقد شهد الولاء المصرى للعثمانية ازدهاراً خلال الفترة ما بين ١٨٨٢ - ١٩١٤، أو على الأقل فى جزء منها، بفضل فائدتها الملحوظة. مقارنة باتجاه قومى آخر شهدته مصر. وقد تمثل ذلك فى مفهوم القومية القطرية المصرية أو الوطنية،

باعتبار مصر أمة تضرب بجذورها فى وادى النيل ، كوحدة واضحة المعالم جغرافياً ، يربطها تاريخ واحد . فبفضل تطورها السياسى والاجتماعى - الاقتصادى المتميز خلال القرن التاسع عشر ، والتأثير القوى لمثال المقولات الأوروبية حول الوطنية الإقليمية ، شهدت مصر ، خلال اواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، ظهور شعور بالهوية والولاء ، ذو ارتكاز محلى ، يتمحور حول مصر ، وخاصة بين تلك الشرائح من الصفوة المصرية التى شاركت بصورة مباشرة فى تطور مصر الذاتى .

وتعود أول التعبيرات عن الوعى الذاتى بوطنية مصر الحديثة وأكثرها وضوحاً ، إلى الفترة ما بين ستينات وسبعينات القرن التاسع عشر . فنلاحظ أن محور التفكير السياسى والاجتماعى لأبرز مفكرى مصر فى تلك الفترة ، وهو « رفاة رافع الطهطاوى » هو بوضوح ، أرض مصر وشعبها باعتبارهما وحدة محددة المعالم . وهو يصف ارتباطه ، عاطفياً ، بمصر باعتباره « شعوراً شخصياً حاراً » ، حب لأرض النيل واعتزاز بماضيها المجيد ، دفعه إلى صياغة عدد من القوائد الوطنية (الوطنيات) ، وكذلك إعداد كتابين عن تاريخ البلاد (٤٥) . وهو يستخدم كلمة الوطن كمرادف لكلمة Patrie الفرنسية ، ويكرر دعوته المصريين إلى « حب الوطن » ، وطنهم مصر ، والإحساس به (٤٦) . وبرغم النزوع التقليدى لتفكيره السياسى ، إلا أن مفهوم الطهطاوى لما كان يتخلق فى مصر ، يدل على أنه كان يحمل ، بلا شك ، مضاميناً علمانية ؛ فهو يرى أن هناك « الأخوة الوطنية فضلاً عن الأخوة الدينية » بين كل المصريين ، ويؤكد على أنه بغض النظر عن اختلاف انتماءاتهم الدينية ، فإن على المصريين أن يتعاونوا معاً للعمل من أجل رقى مصر (٤٧) . وربما كان الطهطاوى أسبق الكتاب المحدثين المصريين فى رؤية مجمل التاريخ الحضارى لمصر باعتباره مشروعاً جنينياً لشخصية قومية مصرية ، تمتد من قدماء المصريين وحتى معاصريه ، « لأن بنية أجسام أهل هذه الأزمان هى عين بنية أهل الزمان الذى مضى وفات والقرائح واحدة » (٤٨) . وهو يمتدح مصر الفرعونية كثيراً فى أعماله التاريخية ، والتى تميزت بتعبيرات مثل « أم الدنيا » أو « مثال لحكام الممالك العظيمة » (٤٩) . كانت المواقف الوطنية لزعماء الحركة العربية ، فى بداية الثمانينيات من القرن التاسع عشر ، أقل مصرية مما يفترض فيها أحياناً . وكما يبين « الكسندر شولش » حالياً ، فإن شعار الحركة الشهير « مصر للمصريين » كان يعنى المزيد من مشاركة أبناء البلد المصريين للصفوة التركية - الشركسية فى السلطة والامتيازات أكثر منها دعوة للإحلال الكامل للمصريين محل تلك الصفوة ، كما أن الصياغات الفكرية لزعماء الحركة لا تقدم مفهوماً متطوراً لدولة وطنية علمانية مصرية صميمة ؛ والأكثر من ذلك ، أن مشاعرهم تجاه مصر كانت « مطمورة وتابعة للإحساس بالانتماء إلى العصبة العثمانية - الإسلامية » (٥٠) .

لم تخدم مشاعر الوطنية المصرية بالاحتلال البريطانى لمصر فى ١٨٨٢ . فهى قد

استمدت، على أية حال ، دعماً جديداً بفعل عملية التغريب العميقة فى أوساط النخبة المصرية، والانفصال الفعلي الواضح لمصر، فى ظل السيطرة البريطانية، عن الإمبراطورية العثمانية، وتعاضم وعى الاتجاهات ذات التوجه المحلى، غير العثمانى، خلال سنوات ما بعد الاحتلال. وعلى الرغم من أن الأول ازدهر ، فى جانب كبير منه ، كرد فعل للوجود البريطانى، بينما نما الأخير، جزئياً، استجابة للتجريض البريطانى، فإن كل من الاتجاهين، الموالى للعثمانيين والمصرى المحلى، قد تزايد وجودهما على الساحة فيما بين ١٨٨٢ - ١٩١٤.

وقد ظهر التعبير عن مشاعر الوطنية المصرية فى أكمل صوره فى منشورات الحركات السياسية ، التى صدرت قبيل الحرب مباشرة . ويظهر « مصطفى كامل » ، غلب على مفهوم الوطنية المصرية الطابع الوجدانى . ويمكننا تبين الطبيعة العاطفية لقوميته المصرية من الاستشهاد التالى ، من إحدى خطبه التى ألقاها فى ١٩٠٧ :

« يقول الجهلاء والفقراء فى الإدراك إننى متهور فى حبها ، وهل يستطيع مصرى أن يتهور فى حب مصر ؟ إنه مهما أحبها فلا يبلغ الدرجة التى يدعو إليها جمالها وجلالها والعظمة اللاتقة بها .

ألا أيها اللاتمون انظروها وتأملوها وطوفوها وقرأوا صحف ماضيها ، واسألوا الزائرين لها من أطراف الأرض هل خلق الله وطناً أعلى مقاماً وأسمى شأنًا وأجمل طبيعة وأجل آثاراً وأغنى تربة وأصفى سماء وأعزب ماء وأدعى للحب والشغف من هذا الوطن العزيز ؟

اسألوا العالم كله يجيبكم بصوت واحد إن مصر جنة الدنيا وأن شعبا يسكنها ويتوارثها لأكرم الشعوب إذا أعزها ، وأكبرها جناية عليها وعلى نفسه إذا تسامح فى حقها وسلم أزمتهما للأجنى. إننى لو لم أولد مصرياً لوددت أن أكون مصرياً ! » (٥١) .

وفى عرضه لتاريخ مصر ، فإن أهم ما يركز عليه « مصطفى كامل » هو تفرد هذا البلد ووحدته أهله وعظمته ماضيه . فهو يؤكد على الاستمرارية التاريخية لسكان مصر ، ويستنكر، تحديداً ، القول بأن الكتلة الأساسية من المصريين تنحدر من أصل عربى خارجى ، ويؤكد على أن مسلمى مصر وأقباطها « أسرة واحدة » تنحدر عن قدماء المصريين (٥٢) . واللازمة التى تتكرر كثيراً فى كتابات « مصطفى كامل » وخطبه هى الحديث عن الدور الذى لعبته مصر القديمة فى العالم ، فمصر هى التى « شهدت مولد كل الأمم [الأخرى] ، وهى التى قدمت المدنية والحضارة لكل الجنس البشرى » (٥٣) . ووسائل علاج مصر الحديثة تتبع عنده، منطقياً، من تصوره للتاريخ المصرى. وأحد الموضوعات الرئيسية فى خطبة هو الحاجة إلى وحدة الصف المصرى بحيث يتلاءم مع « التوافق » و « الانسجام » الذى كان يسم ، على

حد اعتقاده ، ماضى مصر . ومن هنا ، فهو يؤكد على أن « المسلمين والأقباط شعب واحد ، تجمعهم وطنية وعادات وطرق مشتركة للحياة ، وليس من الممكن الفصل بينهم » (٥٤) وخارجياً ، فهو يدعو بلاده لكى تلعب دوراً قائداً فى العالم المعاصر ، كما كانت مصر مركز مدينة العالم فى الماضى . وقد أوضح هذا فى خطاب له ، فى ١٩٠٢ ، بقوله :

« لا شك عندى فى أنكم جميعاً ، وكذلك أنا ، نريد أن تكون مصر بلداً حراً ، يشع نور المعرفة والعلم فوق ربوعها ، من الإسكندرية إلى منابع النيل ؛ وأن تصبح كما كانت ، مهداً للعظمة العقلية والروحية ، ووعاءاً للمدينة فى ربوع الشرق » (٥٥) .

سياسياً ، لم تكن وطنية « مصطفى كامل » المتقدة حماساً تمنع ولاءاً مصرياً تكتيكياً للإمبراطورية العثمانية . ولكن لاشك فى أن تحديد هويته الذاتية كمصرى وإيمانه بمصر كأمة متفردة كانت أكثر المحددات حيوية لفكره وعمله . فعلى المستوى النظرى ، كان يرى فى القومية القطرية أكثر الروابط السياسية تأثيراً . وكما عبر عنها فى خطاب له بالإسكندرية ، فى ١٨٩٧ ، فإن « الوطنية هى أشرف الروابط للأفراد ، والأساس المتين الذى تبنى عليه الدول القوية والممالك الشامخة » (٥٦) . وعلى المستوى العملى ، كانت الطبيعة المصرية لتفكيره تصبح جل اهتماماته وتصوغ ما استغلق من نظرته السياسية . فقد كان قلقاً بشأن الاستعمار البريطانى ، الذى يؤثر على مصر تأثيراً مباشراً ، لكنه لم يبال ، إلى حد ما ، باستعمار فرنسا المقابل فى شمال أفريقيا (بل أنه كان يأمل فى استخدام فرنسا كأداة ضد البريطانيين فى مصر) ولا بعواقب الهيمنة العثمانية على عرب آسيا ، التى كانت تنذر بظهور نوع من الانفصالية العربية (٥٧) . وبشكل عام ، فإن المرجعية الأولى لمصطفى كامل هى ، بوضوح ، أرض مصر بمفهومها القطرى ، أو كما يحددها « البرت حورانى » وهو يوجز جوهر تفكيره « إنها مصر ، بلادى » ، إله « مصطفى كامل ومعبوده » (٥٨) .

وتجيباً ، أول صياغة دقيقة لقومية مصرية قطرية حديثة ، غير مثقلة بأى أثر من الظلال العلمانية - الإسلامية ، على يد « أحمد لطفى السيد » ، خلال الأعوام التى سبقت الحرب العالمية الأولى . فالأمة فى رأيه كيان حى ؛ وحدة طبيعية نشأت عن الحاجات الإنسانية التى لا مفر منها للجماعة . وهو فى مقال واحد ، يشبه الأمة بالأسرة ، فكما أن الرابطة بين أخوين تقوم على الخير المشترك ، والسلوك المتشابه ، « والنشأة الواحدة » التى يتلقاها ، كذلك فإن « العائلة هى الوحدة فى تأليف الأمة .. ومثل العصبية فى العائلة الجنسية فى الأمة » (٥٩) . وبما أنها وحدة طبيعية ، فإن للأمة حق أصيل فى الاستقلال الذاتى والحرية ، أى أن « الأمة هى هذا « الاجتماع المدنى » الذى ينتج عن الطبيعة ويعد أحد تجلياتها . إن لها حق الحياة والحرية ، كما يمتلك كل فرد هذه الحقوق » (٦٠) . ولا تقصر نظرية « لطفى السيد »

عضوية الأمة على أولئك الذين ولدوا فيها . وفى حالة مصر ، فإن المهاجرين إليها يعتبرون كذلك مصريون بقدر الولاء الذى يقدمونه لمصر ، وبقدر قيامهم بواجبهم نحو البلاد ، أى أن «الجمعية المصرية تتألف من المصريين الأصليين ومن عناصر أخرى جديدة من الأجانب حلوا بمصر على سبيل القرار ، وجعلوها موضع سعيهم ، فصارت بعد قليل محل ثروتهم وموطن حياتهم فى الحال والاستقبال » (٦١) .

وكغيره من الوطنيين المصريين ، امتدح « لطفى السيد » تراث مصر الفرعونى ودوره فى التاريخ الإنسانى . لكن فى عرضه لماضى مصر ، ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه آخرون من أبناء جيله ، عندما قال بوجود شخصية قومية مصرية متميزة . فهو يرى أن الماضى المصرى كله وحدة واحدة وأن مصر الحديثة نتاج لذلك الماضى (٦٢) . وانطلاقاً من هذا الاعتقاد باستمرارية التاريخ المصرى ، قدم فكرة لشعب مصرى متجانس ذو خصائص متميزة فريدة . يقول :

« لا شبهة عند أحد منا فى معنى كوننا أمة متميزة عما عداها بمشخصات خاصة بنا ، قد لا يشاركنا فيها غيرنا من جميع الأمم ولنا لون خاص وميول خاصة ولغة واحدة شاملة .. دين للأكثرية واحد وكيفيات فى تأدية عملنا ودم يكاد يكون واحداً يجرى فى عروقنا ، ووطننا محدود الجهات بحدود طبيعية يفصلنا عند غيرنا » (٦٣) .

لقد كان إنتاج « لطفى السيد » الصحفى ، خلال فترة ما قبل الحرب ، محاولة دائبة للنفاذ إلى تلك الشخصية الوطنية كما تجلت فى أغاني وأقوال وخطاب شعب مصر . وانطلاقاً من اعتقاده الثابت بوجود شخصية مصرية محددة ومتميزة ، فقد دعا إلى « تمصير » العديد من مظاهر الحياة المصرية ، إذ دعا إلى تمصير اللغة العربية عن طريق مزج اللغة العربية التقليدية بالعامية المصرية ، ويتمصير التعليم عن طريق استخدام العربية ، فى التعليم ، فى تلك المدارس التى كانت تستخدم الإنجليزية . بل أن « لطفى السيد » دعا إلى « تمصير المدنية الغربية الحالية » فى مصر بإعطائها « ذوق مصرى » حتى تصبح أكثر ملاءمة للعقلية المصرية (٦٤) .

وكانت مواقف « لطفى السيد » السياسية متوافقة مع فهمه النظرى لتاريخ مصر كأمة موحدة ومتميزة . ففى داخل مصر ، كان يؤيد الدعوة إلى الوحدة السياسية لطوائف مصر الدينية المختلفة فى أمة واحدة ، مع الفصل التام للدين عن السياسة .. وعندما بدأت التوترات الطائفية تظهر على السطح فى مصر ، خلال سنوات ما قبل الحرب ، أكد « لطفى السيد » على أن الطائفتين الدينتين الكبيرتين داخل البلاد « هم جسم أمة واحدة » (٦٥) ؛ ونصح إخوانه المصريين بضرورة الابتعاد عن السياسة ذات أمتعلقات الدينية وبضرورة أن « تمد

الأغلبية المسلمة يد التسامح والتضامن إلى إخوانهم « (٦٦) . وخارجياً ، أكد ، مراراً ، على أن الولاء الأكبر للمصريين يجب أن يكون لمصر . ورفض ، تحديداً ، أى ولاء مزدوج من جانب المصريين :

« لا نقبل مطلقاً أن ننتسب إلى وطن غير مصر ، مهما كانت أصولنا حجازية أو بربرية أو تركية أو شركسية أو سورية أو رومية » (٦٧) . والسؤال البلاغي ، الذى اختتم به إحدى مقالاته التى ترصد الفروق بين الشخصية القومية المصرية والعثمانية ، يشير بوضوح إلى الطبيعة المتفردة لقوميته المصرية القطرية : « متى سنسعد لكوننا مصريين قبل أى شىء آخر ؟ (٦٨) .

ونظراً للتماسك النظرى والروح الإنسانية التى تتجلى فى كتابات «أحمد لطفى السيد» ، فإن من المشكوك فيه وجود أكثر من حفنة من معاصريه المصريين ، أوائل القرن العشرين ، يقبلون بذلك الاتجاه القومى المتعلق على مصر ، الذى تتضمنه أفكاره تلك . فلاشك أن كثيرين من أفراد الصفوة المصرية المتعلمة كان لها اتجاه مصرياً قوطياً ، باعتباره أحد مكونات نظرتهم القومية . فالولاء لأرض وشعب مصر ، بالتحديد ، يشارك فيه الغريم البارز للطفى السيد وحزب الأمة ، « مصطفى كامل » وأتباعه الوطنيين . لكن إصراره على مصر كبؤرة وحيدة لولاء المصريين ، كما سبق أن أشرنا عند مناقشة حس الولاء العثمانى فى مصر عشية الحرب ، كان مرفوضاً من جانب الوطنيين ، وكثير من الأصوات السياسية البارزة فى مصر وقطاع كبير من جمهور المثقفين . وتكمن أهمية أفكار « لطفى السيد » حول مصر لا فى تصادمها الآتى مع معاصريه ، الذى كان محدوداً ، وإنما فى تأثيرها على أجيال تالية من المصريين . فعندما ذهبت الظروف السياسية لمرحلة ما قبل الحرب إلى غير رجعة ، أثناء وبعد الحرب العالمية الأولى ، توفر مناخ أكثر ملاءمة لنشر مفاهيم القومية القطرية . فكان لقومية « لطفى السيد » القطرية المتمحورة على مصر ، أن تحقق السيادة بين كثيرين من أفراد الصفوة المصرية ، فى ظل الملكية البرلمانية فى العشرينيات والثلاثينيات. ولعل فى تلقيه بـ « أستاذ الجيل » ، فى مصر ما بعد الحرب العالمية الأولى ، ما يدل على الأثر الحاسم للطفى السيد فى الفكر القومى المصرى .

مصر والقومية العربية المبكرة

من بين الاتجاهات القومية الثلاثة - العثمانى - الإسلامى ، والمصرى المحلى ، والعربى - التى تنافست على ولاء المصريين فى « العصر الليبرالى » ، كان الثالث أضعفهم إلى حد بعيد ، فى فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى . إذ كان من غير الممكن أن يتجاهل

المثقفون المصريون الأبياد العربية فى ثقافتهم وتاريخهم. فالعربية كانت لغة غالبية المصريين لألف عام ، والكتاب المصريون كانوا قادة « نهضة » اللغة العربية ، كما تصدّروا المناظرات الدورية حول تغيير بنيتها وحروفها ، التى دأرت أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين (٦٩) . لكن ، بلغة الوطنية - أى بالنظر إلى مصر كجماعة متميزة وسلوك سياسى نابع من التعريف الذاتى - فصل المثقفون المصريون أنفسهم عن كل من جارهم العالم العربى ، وحركة القومية العربية الوليدة ، خلال السنوات التى سبقت الحرب العالمية الأولى .

إن تحديد إلى أى مدى كان المثقفون المصريون ، فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، يعتبرون أنفسهم « عرباً » ، لأمر إشكالى . بالتأكيد ، كان هناك ، من حين لآخر ، تلميحاً بانتساب عربى لمصر وشعبها فى كتابات وخطب مصريين بارزين فى تلك الفترة. إلا أن تلك الإشارات ينبغى التعامل معها بحذر ، فكما سنرى بعد ذلك بقليل ، فإن بعض أولئك الذين استخدموا تلك العبارات عبروا كذلك عن قدر كبير من العداء تجاه «إخوانهم» عرب الهلال الخصيب ، المقيمين فى مصر . وفى شعر ما قبل ١٩١٤ ، بصفة خاصة ، فإن تلك الإشارات كانت بمثابة لوازم أدبية تطلبتها بشدة النزعة الكلاسيكية للنهضة فى مراحلها المبكرة (٧٠).

وأكثر الأشياء اتصالاً بهذا السياق هو الإحساس بالتميز والتفوق ، وأحياناً العداء ، الذى أظهره المصريون نحو غيرهم من العرب فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . وهذا الإحساس ناشئ، جزئياً ، من الظروف المصرية المحددة فى تلك الفترة . فالمهاجرون من البلاد العربية الأخرى ، والعديد منهم من أقليات غير إسلامية، الذين وفدوا إلى مصر فى أواخر القرن التاسع عشر ، كانوا ، بشكل عام ، على قدر عال من الثقافة والطموح. والحال كذلك ، فقد عزم كثير منهم - وأصبح بالفعل - على أن يصبح مبرزاً فى وطنه الجديد. وفى مجال التجارة ، وفى الدواوين الواقعة تحت النفوذ البريطانى ، وفى الثقافة والنشر ، حقق الغرب من غير المصريين مكانة لا تتناسب مع عددهم بالنسبة لمجموع السكان . وبالإضافة إلى ظهور منافسة غير مرغوب فيها من جانب أبناء البلد من المصريين فى هذه المجالات. كان المهاجرون إلى مصر من السوريين واللبنانيين موالين للبريطانيين فى الغالب ، يخدمون فى دواوين الاحتلال ويؤيدونه علناً كأمر يعود بالفائدة على مصر . ولا عجب أن أدى كل ذلك فى النهاية إلى نمو حس وطنى مصرى عال تجاه الطائفة السورية - اللبنانية فى مصر . ومنذ تسعينيات القرن التاسع عشر ، حاولت الحكومة المصرية منع توظيف «السوريين» فى الدواوين المصرية ، لا لشيء إلا لكى يمتنع البريطانيون عن فعل ذلك ، وقد توصل البريطانيون إلى حل وسط يقصر التعيين بالحكومة على أولئك المقيمين بالبلاد لمدة خمسة عشر عاماً على الأقل (٧١) . وكان « عبد الله النديم » يعتبر مصر وسوريا

«توأمان»، لكنه كان يهاجم ، فى الوقت نفسه، فى التسعينيات من القرن التاسع عشر، السوريين فى مصر باعتبارهم «دخلاء»، يستغلون مصر اقتصادياً ويدعمون الاحتلال البريطانى (٧٢). ومن حين لآخر ، كان « محمد عبده » يشكو من هيمنة « الأوروبيين والسوريين ، والأجانب من كل مكان » على مصر ، ويحتج على أن « بعض السوريين يقتادون » صديقة لورد كرومر « من أنفه » (٧٣) . وانصب هجوم أكثر الدوائر المسلمة محافظة على الآراء ذات الفحوى المعادى للإسلام ، التى تصدر عن سوريين مسيحيين مبرزين مثال ذلك الهجوم الذى وجه إلى المؤرخ والروائى « جورجى زيدان » ، والذى شكك فى مصداقيته كشارح للتاريخ العربى - الإسلامى ، وحال دون تعيينه مدرساً بالجامعة المصرية (٧٤) . ودعا « مصطفى كامل » إلى قبول العرب والمهاجرين الآخرين بالأمة المصرية طالما أن ولاهم لمصر ، لكنه كان يشير كذلك ، إلى عرب سوريا كـ «دخلاء» على مصر و « خونة » للإمبراطورية العثمانية ، كما أنهمهم بأنهم قابلوا استضافة مصر لهم « بالنكران والجحود » (٧٥) . وحتى « لطفى السيد » ، الأكثر ليبرالية وتسامحاً بين الوطنيين المصريين ، الذى كان موقفه النظرى يدعو إلى انصهار جميع المقيمين بمصر فى أمة مصرية واحدة ، كان يعبر ، من حين لآخر ، عن استيائه من وضع الجماعة العربية السورية فى مصر (٧٦) .

وإذا كانت تلك هى مشاعر المثقفين المصريين تجاه نظرائهم من المثقفين العرب المهاجرين إلى مصر من الهلال الخصيب ، الذين يشتركون معهم فى نفس اللغة ونمط الحياة، فماذا نتوقع أن يكون رأيهم فى العرب الأكثر تقليدية ، كالبدو الرحل مثلاً ؟ يبدو أن الموقف الغالب ، فى هذه الحالة ، كان الانعزل ، والإحساس بالتفوق ، والازدراء الكامل فى معظم الأحيان. وهناك اثنان من المراقبين البريطانيين، هما « لورد كرومر » و « الفريد سكاون بلنت » - برغم الاختلاف الكبير بينهما - يتفقان على الأقل ، على « الكراهية التى يضرها سكان وادى النيل لسكان الصحراء » وعلى أن « الحب كان مفتقداً دوماً بين البدوى والفلاح » (٧٧) . وهناك مثل مصرى ينقله « كرومر » ، يقدم مقارنة تصويرية تبين مواقف المصريين من كل من الأتراك العثمانيين والبدو ، يقول المثل « ظلم الترك ولا عدل البدو » (٧٨) . وتبرر « اللواء » الوطنية إنشاء خط سكك حديدية فى الحجاز بالمتاعب التى يلحقها الحجيج من جراء « وحشية بدو الجزيرة العربية » ، وهو ما يعكس بصدق شكوك المصريين المستقرين تجاه الرُّحْل (٧٩). ولربما كانت أكثر الصياغات المكتوبة تعبيراً عن إحساس التفوق عند المثقفين المصريين تجاه العرب بشكل عام هو الموقف الذى لاحظته « سير رونالد ستورز » على ضيوف صالون الأميرة نازلى الشهير : « لقد سمعت ، أكثر من مرة ، على شفاه ضيوفها من المسئولين تعبير « عرب أقدار » . وهو أمر شاذ فى أكبر بلد يتحدث العربية » (٨٠) .

وعلى مستوى الهوية السياسية وولاء المثقفين المصريين ، فقد توزعت الولاءات

المصرية، قبل الحرب الأولى بين القومية المصرية القطرية أو الاتجاه العثماني الإسلامي . وخلال القرن التاسع عشر بكامله ، كانت الفرصة محدودة لقيام تطابق سياسى مصرى مع الأقاليم العربية المجاورة . ومع بدء تشكل الحركة القومية العربية ، خلال العقود الأخيرة من القرن ، والتي لم يصل إلى مصر منها ، فى البداية ، سوى شذرات وشائعات ملتبسة ، لم يكن هناك فى مصر ، بذرة عربية يمكن أن تتعاطف معها . كان هناك توجه عربى جزئى ، يعزى إلى الحركة العربية ، يتجلى فى الاستخدام العرضى لكلمات مثل « عرب » أو حتى « عربية » من جانب زعمائها ومفكرها ، فى محاولة لإقامة علاقات مع العرب فى أى مكان (٨١) . لكن التشخيص يبدو خاطئاً ، لأن جذور ذلك ربما ترجع إلى جهود الحثيود توفيق لإفساد العلاقة بين الحركة وبين السلطات العثمانية ، بتصويرها كحركة انفصالية عربية ترتبط بتيارات الاستياء المعادية للعثمانيين فى الهلال الخصيب فى ثمانينيات القرن الماضى ، كما أن مصادقية ذلك تتناقض بوضوح مع الإشارات التى أكد فيها زعماء الحركة على عدم وجود نية لإقامة وحدة سياسية عربية جديدة (٨٢) .

وبعد ١٨٨٢ ، أثار الاختلاف بين الاستعمار البريطانى فى وادى النيل والسيادة العثمانية المستمرة فى آسيا العربية ، أمام شعوب المنطقتين ، مشاكل سياسية مختلفة جوهرياً . وحتى فى السنوات التى سبقت الحرب العالمية الأولى مباشرة ، عندما ظهرت القومية العربية ، أخيراً ، كقوة منظمة فى أقاليم الهلال الخصيب التابعة للإمبراطورية ، كان استبعاد الحركة نفسها لمصر مجهضاً لأى اتجاه مصرى للارتباط بها . وكادت صلة مصرية أن تقوم مع الحركة القومية العربية فى بدايتها لولا أن رئيس المؤتمر العربى بباريس فى ١٩١٣ ، حرم أحد المصريين الحاضرين حقه فى التحدث إلى المجلس ، وأعلن بعد ذلك أن المؤتمر قاصر على عرب الأقاليم العثمانية العربية الواقعة شرقى مصر (٨٣) .

ولم يبدد المصريون سوى القليل من التعاطف مع النشاطات الانفصالية ، المعادية للعثمانية ، التى قام بها الشريف حسين شريف مكة ، وكذلك الحال بالنسبة لتطلعات تنظيمات الهلال الخصيب الساعية إلى الحكم الذاتى العربى فى إطار الإمبراطورية العثمانية فى أوائل القرن العشرين . ومن هنا ، فإن الإشارات العابرة إلى المجريات السياسية العربية كانت متفقة فى معاداتها لأى تلميح إلى الانفصال العربى عن العثمانيين (٨٤) .

وهناك أيضاً اثنان من زعماء الأحزاب السياسية المصرية الرئيسية ، هما الحزب الوطنى وحزب الأمة ، كانا يرفضان ، بشكل عام ، ظهور حركة عربية . وفى عام ١٨٩٨ ، هاجم «مصطفى كامل» ، فى كتابه « المسألة الشرقية » ، فكرة إقامة خلافة عربية باعتبارها مكيدة بريطانية تهدف إلى بذر الشقاق فى الإمبراطورية العثمانية ، كما تزايدت كراهيته للاتجاهات

الانفصالية العربية . حيث أصبح يعطى أهمية أكبر للرابطة العثمانية كعامل توازن أمام الوجود البريطاني في مصر (٨٥) . وكان خلفاء « مصطفى كامل » في رئاسة الحزب الوطنى يعارضون تماماً الاتجاهات الانفصالية العربية ، التى أصبحت أكثر سفوراً فيما تلا ١٩٠٨ من أعوام . وكان الشيخ « عبد العزيز جاويز » ، المتحدث باسم الحزب ، والذي يعتبر من أشد المدافعين عن التضامن والتعاون السياسى الإسلامى ، يكتب مقالات تهاجم الأنشطة السياسية العربية التى كانت موضع انتقاد العثمانيين ، ويدعو العرب إلى البقاء على ولائهم لسلطانهم / الخليفة (٨٦) . وفى ١٩١١ ، كتب زعيم الحزب ، « محمد فريد » ، حول الحركة القومية العربية الجديدة ، يعزو الرغبة فى الحكم الذاتى فى الهلال الخصيب ، فى جانب منها ، إلى طموح النخبة العربية المحلية فى الحصول على المزيد من الوظائف الحكومية ، وفى جانب آخر ، إلى مكائد البريطانيين الهادفة إلى إضعاف الإمبراطورية « حتى يتسنى لهم إقامة خلافة عربية بدلا منها ، يسلمونها للجشعين والطامعين ، ليقيموا [بذلك] حكمهم فى العالم الإسلامى برمته » (٨٧) .

ولعل أبرز المواقف التى اتخذها قادة الحزب الوطنى فيما يتعلق بالحركة القومية العربية قبيل الحرب هو الرفض الحاسم من جانب المجلس الإدارى للحزب لاقتراح المجاهد العربى « عزيز على المصرى » بأن يؤيد الحزب الآمال العربية بالاستقلال الذاتى فى إطار الإمبراطورية . وحسب ما يرد ببيوميات « محمد فريد » ، فقد ناقش المجلس الاقتراح مطولا ، لكن فى النهاية « رفضنا الاشتراك فى عمله بعد أن أبنا له ضرر الانقسام بين عنصرى الدولة » (٨٨) .

كذلك ، لم يكن « لطفى السيد » ، الزعيم القائد لحزب الأمة ، متعاطفاً مع تيارات القومية العربية ، عشية الحرب . وفى عام ١٩١١ ، ظهر له مقال بصحيفته « الجريدة » بعنوان « المسألة العربية » . وبينما يسلم « لطفى السيد » بأن العرب ممثلون بشكل غير ملائم فى البرلمان العثمانى ، إلا أنه يرى فى التوترات السياسية العربية - التركية الحالية ، مسألة عثمانية داخلية ينبغى حلها - سلمياً . وكانت نصيحته المخلصة هى أن على العرب ، دراسة الدستور العثمانى ومحاولة حل المظالم الواقعة عليهم داخل إطار عثماني بدلا من تكوين الأحزاب والتحريض المعادى للعثمانيين (٨٩) . وفى العام نفسه ، عندما حضر اثنان من أعيان الشام ولبنان له « ضم سوريا إلى مصر » (والكلمات لطفى السيد) ، عارض « لطفى » الفكرة ، مؤكداً « لأننى لم أرها فى صالح مصر » . (٩٠) وظل « لطفى السيد » على معارضته لتورط مصر فى الشؤون العربية حتى الحرب العالمية الأولى ، وفى ١٩١٢ ، وصف كل من الحركة الإسلامية والاتحاد العربى بأنهما « خيالات وأوهام » ، وفى ١٩١٣ ، صاغ سؤاله البليغ : « ألا يثبت المصرى الذى يؤكد على ولائه للعالم العربى أو للعالم التركى احتقاره لأرض أبنائه ولشعبه ؟ » (٩١) ، من هنا ، يمكننا القول أنه كان هناك انطباعاً ملموساً

بين التيارين السياسيين القائدين فى مصر عشية الحرب على عدم اشتراك مصر فى المراحل المبكرة من الحركة القومية العربية ، وكذلك عدم التحفظ على قيمة هذه الحركة ككل .

وهناك اثنان فقط من الشخصيات السياسية المصرية البارزة أعلننا بوضوح اشتراكهما فى حركة القومية العربية المبكرة . كان أولهما « عباس حلمى الثانى » ، خديو مصر فى الفترة من ١٨٩٢ - ١٩١٤ ، الذى شجع على قيام خلافة عربية يفترض أن يتولاها هو نفسه . ويبدو أن فكرة خلافة « عربية » تتسنىها الأسرة المالكة المصرية (وهى غير عربية الأصل) ، تعود إلى عهد الخديو إسماعيل ، فيروى أنه كان ، خلال الاضطرابات التى شهدتها أواخر العقد السابع من القرن الماضى ، يشجع الإصدارات التى كانت تتحدى السلطة العثمانية وتقترح قيام خلافة بديلة عنها فى العالم العربى (٩٢) . ومن الواضح أن الفكرة قد نسبت تماماً فى عهد الخديو «توفيق» المطواع ، لتظهر مرة أخرى بعد تولي « عباس حلمى » فى ١٨٩٢ . ويقال أن عملاء « عباس » كانوا نشطين فى نشر مفهومهم لخلافة عربية فى الهلال الخصيب ، وشبه الجزيرة العربية ، بل وحتى فى شرق أفريقيا ، فى أواخر التسعينيات من القرن الماضى .

بعد ١٩٠٠ ، تسارعت وتيرة مكائد الخديو العربية. وفى داخل مصر ، وخلال السنوات الأولى من القرن العشرين طرأ التغيير على نعمة الشيخ « على يوسف » ، الناطق بلسان الخديو وصاحب جريدة « المؤيد » ، بعد أن كان ، فى تسعينيات القرن الماضى ، يقلل من شأن الشائعات حول علاقة الخديو بمسألة الخلافة العربية . وفى عدد من مقالاته ، فى الفترة ما بين ١٩٠٧ - ١٩٠٩ ، نجده يدافع عن الحكم الذاتى العربى فى مواجهة المركزية العثمانية، ويؤكد على ملائمة مصر لتسنىم الخلافة العربية الجديدة (٩٤). وكان عملاء الخديو على صلة بالمنظمات القومية العربية فى سوريا الكبرى، خلال السنوات التى سبقت الحرب العالمية الأولى مباشرة، ينشرون الدعوة لإقامة خلافة عربية أو دولة عربية يترأسها الخديو المصرى، أو كلاهما معاً (٩٥) .

ومن هنا ، فإن مما لا شك فيه ، أن « عباس حلمى الثانى » كان يساهم فى تشجيع الاتجاهات الانفصالية العربية ، خلال العقدين اللذين سبقا الحرب العالمية الأولى . لكن مساهمته كانت من طراز خاص . فمناوراته بين العرب نابعة من شخصيته واثمائه لسلالة حاكمة ، لا عن بواعث أيديولوجية . إذ كان يهدف إلى تدعيم مكانته السياسية وسلطته . وخلق عنصر توازن يستعين به فى علاقاته المعقدة الناجمة عن التبعية الرسمية للسلطان العثمانى ، لا إلى تدعيم الاستقلالية والانفصالية العربية كهدف بحد ذاته . ويتجلى موقفه الحقيقى تجاه الآمال العربية بوضوح فى الدور المخادع الذى لعبه فى الحرب الإيطالية -

العثمانية فى ليبيا، عام ١٩١١ - ١٩١٢. فبينما كان يؤيد القضية العثمانية فى العلن ، يشاع أنه كان يتعاون سراً مع الإيطاليين ، كقناه لتوصيل الرشاوى الإيطالية إلى قوات القبائل العربية ، والحث على الاستسلام العثمانى / العربى أمام القوات الإيطالية. وذلك مقابل مكافآت مالية يتلقاها فى مصر (٩٦). وباختصار ، كان « عباس حلمى » متورطاً ، بلاشك ، فى السياسة العربية والحركة الاستهلاكية للقومية العربية قبل ١٩١٤ ، لكن إسهامه لم يكن قومياً بحال .

وهناك إسهام من نوع آخر ، قدمته شخصية مصرية بارزة أخرى من شاركوا فى القومية العربية قبل عام ١٩١٤ ، ونقصد « عزيز على المصرى » . كان « المصرى » ضابطاً عثمانياً ، من أصل شركسى ، لكنه من مواليد مصر ، خدم فى اليمن واشترك فى الحرب الليبية . ومن المحتمل أن يكون واحداً من مؤسسى « جمعية القحطانية » السرية العربية ، على عهد تركيا الفتاة ، ونشط خلال السنوات التى سبقت الحرب العالمية الأولى مباشرة ، لتأسيس جمعية سرية للضباط العرب، هى جماعة «العهد». وفى عام ١٩١٤ ، ألقت السلطات العثمانية القبض عليه، وعقدت له محاكمة سرية بتهمة التورط فى التحريض السياسى العربى، وحكم عليه بالإعدام ، ولكن أفرج عنه فى النهاية، بفضل تدخل البريطانيين (٩٧) وعلى الرغم من أن الأجيال اللاحقة من القوميين العرب تعتبر « المصرى » واحداً من أبطال القومية العربية الأوائل ، إلا أن الدراسات المعاصرة ترى أن أفكاره ونشاطاته لم تكن عروبية تماماً كما تفترض الأسطورة القومية. فهناك احتمال لأن يكون واحد من المحرضين على مكائد « عباس حلمى » لتركيز الخلافة فى مصر ومد النفوذ الحديوى إلى آسيا العربية ، كما أن مفاهيم « المصرى » الخاصة حول المستقبل العربى كانت تهدف إلى تحقيق الحكم الذاتى تحت مظلة السيادة العثمانية لا إلى الاستقلال العربى التام عن الباب العالى. (٩٨) والأهم بالنسبة لدراستنا هو أن مشاركته الفعالة فى الحركة القومية العربية الناشئة، فى فترة ما قبل ١٩١٤ ، تعتبر عملاً فذاً لكونه مصرياً. فعندما أصبح « المصرى » شخصية شعبية بارزة فى مصر، وكان ذلك عائداً لدوره العسكرى ك«بطل برقة الأسطوري» العثمانى ، لا لنشاطاته السياسية ذات التوجه العربى، فمحاويلته لإشراك الحزب الوطنى فى تأييد القضية العربية قوبلت - كما سبق أن أشرنا - بالرفض من جانب ذلك التنظيم .

وإذا ما استثنينا جهود « عباس حلمى » و « عزيز المصرى » فليس هناك سوى حالات عرضية ولا تستحق الذكر من جانب مصريين أسهموا فى الشؤون السياسية العربية قبل الحرب العالمية الأولى . ففى استانبول ، كان الزعماء المصريون المنفيون على صلة بالجماعات القومية العربية ، لكن كمستشارين ، وأحياناً كمنتقدين لنشاطاتهم السياسية ، لا كمشاركين مشاركة كاملة فى الخطط الاستقلالية أو الانفصالية العربية (٩٩) . ولربما كانت أكثر الدلائل

على العزلة المصرية عن القومية العربية المبكرة تظهر من خلال رصد أدبيات الأفراد الذين شاركوا فى التنظيمات السياسية العربية قبل ١٩١٤ ، من خلال المصادر الرئيسية لتأريخ تلك الحركة . فمن بين ١٢٦ شخصاً ، أمكن للبروفسور « سى أرنتس دون » تحديدهم كمشاركين فى الجماعات القومية العربية حتى عام ١٩١٤ ، لم يكن هناك سوى شخص واحد من أصل مصرى (هو بالتحديد عزيز على المصرى) (١٠٠) .

وهكذا ، كان هناك ، عشية الحرب العالمية الأولى ، تياران وطنيان رئيسيان عبر عنهما المثقفون المصريون . أحدهما هو الاتجاه المصرى - العثمانى ، الذى يمزج بين الوطنية المصرية المحلية والولاء العثمانى الأوسع . ولربما كان لربطه بين مشاعر الولاء ، شبه التقليدى للأمة الإسلامية ومفهوم الولاء الأحدث للوطن المصرى هو ما جعل من هذا الاتجاه الوطنى أكثر الاتجاهات قبولا من قبل معظم المثقفين المصريين خلال السنوات المبكرة من القرن العشرين . أما الاتجاه الوطنى فقد تميز بوطنية مصرية قطرية ، ترى مصر ككيان متفرد ، ذات تطور مستقل . وعلى الرغم مما يبدو من أنه كان محصوراً فى نطاق أقلية داخل نخبة مصر المثقفة ، فى فترة ما قبل الحرب ، فإن هذا الاتجاه يعتبر جديداً للنظرة الوطنية التى ستسود بعد الحرب وما جلبته إلى الشرق الأوسط من تحولات .

وعلى النقيض من اعتناقهم العثمانية المصرية أو الوطنية المصرية الإقليمية ، فإن المصريين لم يسهموا أو يساعدوا فى تشكيل الحس القومي العربى الذى كان على وشك أن يبدأ تتطوره فى السنوات الأولى من القرن العشرين . فكان على العروبة فى مصر أن تنتظر انهيار الاتجاه العثمانى ، الذى كان بمثابة المنافس المباشر للولاءات العربية ، ثم تأكل القومية القطرية المصرية التى تحول فيها الولاء المصرى ، فى البداية ، نحو العروبة ، بعد القضاء على العثمانية .

الباب الأول

صياغة « مصر الجديدة »

الحرب العالمية والثورة الوطنية (١٩١٤ - ١٩٢٦)

الفصل الأول

المصريون والعثمانيون والعرب

أثناء الحرب العالمية الأولى

فرضت الحرب العالمية الأولى على المصريين أسئلة كبرى تتعلق بالقومية . فظروف الحرب ، التي أحلت السيطرة البريطانية محل السيادة العثمانية ، وحالة الحرب التي قامت بين سادتهم القدامى والجدد ، وأخيراً ظهور حركة وطنية نشطة بين جيرانهم العرب فى الشرق ، كل ذلك تحالف ليطرح على المصريين علاقات وإمكانات قومية جديدة . وتلقى الطريقة التي استجاب بها المصريون لهذه الظروف والاختيارات ، الكثير من الضوء على كيفية تطور المفاهيم القومية المصرية خلال العقد الثانى من القرن العشرين .

الولاء المصري للعثمانية أثناء الحرب العالمية الأولى

تشير الدلائل المتاحة إلى أن رأى العام المصرى ، فى بداية الحرب بصفة خاصة ، كان يميل إلى مناصرة القوى المركزية والإمبراطورية العثمانية ضد البريطانيين وحلفائهم. ويمكننا أن نستدل على إشارات للتعاطف الأولى مع الألمان والعثمانيين فى مذكرات كل من المصريين والرسميين البريطانيين المطلعين على الشئون المصرية . فمن الواضح أنه كان هناك ميل تجاه المجهود الحربى الألمانى والعثمانى، تجده سواء عند هؤلاء المتعاطفون معهم، مثل «محمد فريد» أو «عبد الرحمن عزام»، أو أولئك الذين لم يكونوا كذلك ، مثل «سلامة موسى» أو «محمد حسين هيكل» (١).

وكان هذا الموقف نتاجاً لعوامل متعددة . ولاشك أنه يعود ، فى جانب منه ، إلى الإدراك المصرى لسجل الماضى والقدرات الحالية للقوة المركزية القائدة ، أى ألمانيا الإمبراطورية . فقبيل الحرب ، كانت ألمانيا تتمتع ، عند المصريين وغيرهم ، بسمعة طيبة ، سواء من حيث قدراتها العسكرية أو من حيث تعاطفها مع القضايا الإسلامية عموماً ، ومسألة السلطان / الخليفة العثمانى بصفة خاصة (٢). وربما كان الأکثر أهمية ، من الناحية العملية، هو الانتصارات العسكرية المبكرة التى حققتها الجيوش الألمانية على كل من الجبهتين الشرقية والغربية ، والتى قادت المصريين إلى الحدس بحتمية انتصار القوى المركزية على الحلفاء (٣) .

لقد أدى الإيمان بقوة ألمانيا العسكرية بواحد من أعضاء الحزب الوطنى، الشديدى العدا للبريطانيين ، أى « مصطفى النحاس » ، إلى الجزم بنجاح الهجوم الألمانى / العثمانى العسكرى على قناة السويس ، لدرجة أن المسئول البريطانى المحلى اضطر إلى اصطحابه فى جولة لزيارة دفاعات القناة ، حتى يقتنع بأن الهجوم قد فشل (٤) .

وهناك عامل أكثر أهمية ، وذو طبيعة دينية فى المقام الأول ، هو ولاء المصريين المسلمين للإمبراطورية العثمانية وسلطانها / الخليفة. ويشهد كل من المصريين والبريطانيين على قوة الرابطة الدينية . فالتقديرات البريطانية ظلت مقبولة ، طوال الحرب ، طالما كانت تراعى « تعاطف جماهير الشعب المعلوم مع الخلافة التركية » (٥). وبرغم إلحاح البريطانيين ، رفض كبار رجال الدين ، خلال الشهور الأولى من دخول العثمانيين الحرب (٦) إصدار فتاوى تنتقد السلطان / الخليفة أو عميله الخديو السابق. وعلى الرغم من أن الدعاة بـ « نصرة » الخليفة، فى صلاة الجمعة، تحول للدعاة له بـ « التوفيق » إلا أن حماس المصلين فى المساجد للصلاة من أجل الخليفة كان أشد من الصلاة من أجل السلطان المفروض على مصر من قبل البريطانيين (٧) . وواصل الشعراء المصريون كتابة - إن لم يكن نشر - القصائد فى مدح السلطان / الخليفة العثمانى ، أثناء سنوات الحرب (٨) . وغالباً ما كان هناك تزواج غير راع ، على المستوى الشعبى ، بين العثمانيين والإسلام ، نراه فى الشعار الذى كان يتردد فى القاهرة، خلال الشهور الأولى من الحرب ، حيث كان المصريون يتعجلون القدوم المنتصر للجيش العثمانى، تحت القيادة الرمزية لعباس حلمى، فيهتفون : « الله حى .. عباس جى » (٩). ويظهر عمق الولاء العثمانى من جانب المصريين المسلمين المتدينين بشكل أكثر وضوحاً خلال النقاش الذى جرى ، أثناء الحرب ، بين السلطان « حسين كامل » وبعض رجال الدين ، والذي ورد بمذكرات « محمد الأحمدى الظواهري » . فعند ما سأل السلطان عن سبب تعاطف المصريين مع العثمانيين ، وإلى أى مدى كان هذا التعاطف « دينياً » أم « وطنياً » فى طبيعته ، يتذكر الظواهري حيرته ، وزملائه من العلماء ، أمام السؤال : صحيح أنه ليست هناك صلة قومية بين مصر و « تركيا » ولكن « من الجهة الدينية كانت بيننا وبين تركيا علاقة مقدسة هى وجود الخلافة فيها وكفى ذلك سبباً لتعلق المصريين بها أو على الأقل العطف عليها » (١٠) .

إن تشابك هذا الولاء الدينى مع العثمانيين ليس إلا باعثاً هزئياً للغاية لرغبة المصريين فى انتصارهم ، لكن الأهم هو توقعهم أن يؤدى الانتصار العثمانى / الألمانى إلى وضع نهاية للاحتلال البريطانى لمصر . والمذكرات اللاحقة التى كتبها مصريون يظهر فيها الربط بين الولاء التقليدى للعثمانيين وطرد البريطانيين كمحركين أساسيين يقفان وراء الولاء المصرى للعثمانية؛ ومن هنا ، فإن كثيراً من المصريين كانوا يترقبون فوز العثمانيين ، « حبا من

بعضهم لدولة الخلافة ، وكراهية من البعض الآخر للاحتلال البريطاني واعتقاداً بأن انتصار تركيا يقرب يوم الخلاص من هذا الاحتلال « (١١) . إن إعجاب المصريين بالقدرة الألمانية ، وتوقعهم الانتصار النهائي لألمانيا ، وولاءهم الدينى للعثمانيين ، والأمل المصرى فى التخلص من السيطرة البريطانية ، كل ذلك لم يكن متصادماً مع بعضه البعض ؛ والأكثر من ذلك أنها التقت لتخلق شعوراً كبيراً بالتعاطف ، أثناء الحرب ، بين مناهضى بريطانيا العظمى .

لقد تجلّى التأييد المصرى للموقف العثمانى فى أقصى مداه فى أواخر ١٩١٤ وأوائل ١٩١٥ ، عندما كانت مجريات الحرب تسير ، فى أوروبا ، لصالح القوى المركزية ، وعندما علّم أن العثمانيين يعدون حملة للهجوم على قناة السويس . وتلقت هذه القوة دعماً فعالاً من الزعماء الوطنيين المصريين المنفيين. بل أن الخديو « عباس حلمى » ، أصدر نداء قبل خلعه فى ديسمبر ١٩١٤ ، يدعو فيه المصريين للترحيب بالحملة العثمانية ومساعدتها (١٢) ؛ كما تفاوض مطولاً مع السلطات العثمانية حول تنصيبه قائداً رمزياً للقوة ، لكنه لم ينجح فى ذلك بسبب الشكوك المتبادلة بينه وبين النظام الاتحادى (١٣) . كما عرض زعماء الحزب الوطنى المنفيين ، بقيادة « محمد فريد » ، مساعدتهم للحملة العثمانية ، وأرسلوا وفداً لمرافقتها ، وقدم عدد قليل من الشباب ، الذى كان خارج البلاد آنذاك ، خدماته للحملة .

وفى داخل مصر ، كانت هناك تقارير مبهمّة حول « حركة سرية موالية لتركيا » ، كما تضمنت مذكرات أعضاء الحزب الوطنى ، التى صدرت فيما بعد ، إشارات مبهمّة حول عقد لقاءات سرية بين أعضاء الحزب للتخطيط للقيام بانتفاضة موالية للعثمانيين تتزامن مع الهجوم العثمانى على القناة ، لكن ليست هناك تفاصيل حول هذه النشاطات (١٤) . ومن الواضح أن العثمانيين أنفسهم كانوا يعولون كثيراً على المساندة المصرية لحملةهم. ف « جمال باشا » ، قائد القوة العثمانية ، يدعى أنه وضع جزءاً من آماله فى النجاح على هبة مصرية يفجرها هجومه على القناة ، وتؤدى إلى الانتصار العثمانى على القوات البريطانية فى مصر (١٦) .

ليست هناك دلائل واضحة على دعم مصرى داخلى للمجهود الحربى العثمانى . ولا شك أن عدم تجسّد النشاط الموالى للعثمانيين يعود ، فى جانب منه ، إلى الإجراءات الأمنية التى اتخذتها السلطات البريطانية ، والتى شملت الأحكام العرفية ، واستبعاد الأجانب المشتبه فى ولائهم للعثمانيين إلى خارج مصر ، واعتقال ونفى عدة مئات من الوطنيين المصريين ، والضغط على السلطات الدينية المصرية لإصدار نداءات تدعو المصريين إلى الإحجام عن النشاط السياسى والتزام القانون والنظام (١٧) .

ومن المحتمل أن يكون هناك كذلك عاملاً أكثر نظرية فى السلبية المصرية تجاه المجهود

الحربى العثمانى ، خلال الشهور الأولى من الحرب ، إذ تعادلت كفتى النتائج المحتملة للانتصار العثمانى عند المصريين ، التى لم تكن تعنى أكثر من إحلال نظام استبدادى غريب محل الآخر . وبالرغم من سخريه السير « رونالد ستورز » فى تلخيصه لموقف المسلمين المصريين تجاه العثمانيين ، عند بدء الحرب ، إلا أنه ربما تكون له مصداقيته : « نحن نتمنى كل النجاح للأتراك ، لكن بعيداً عنا فمرارة العلكلة تتجمع فى آخرها » (١٨) .

وبالرغم من أن كثيراً من المصريين تعاطفوا ، بلا شك ، مع الموقف العثمانى فى أواخر ١٩١٤ ، إلا أن هذا التعاطف لم يترجم بما يكفي على المستوى العملى . وأياً كانت الأسباب المحددة ، فإن دعماً مصرياً واضحاً للمجهود الحربى العثمانى ، خلال المراحل المبكرة من الحرب ، لم يجد تجسيدا له . والتقديرات البريطانية للساحة المصرية الداخلية ، فى أواخر عام ١٩١٤ ، تؤكد على أن مصر « تنعم بالطاعة والهدوء » بعد اندلاع الاشتباكات الأنجلو عثمانية ، وأن « المسألة الدينية .. لا زالت ساكنة » وأن « الهدوء التام .. لا زال سائداً » بالرغم من الحرب وإعلان الحماية على البلاد (١٩) . وبدلاً من أن تنقلب على البريطانيين ، شاركت الوحدات المصرية المتمركزة على القناة، بهمة ، فى صد الهجوم العثمانى الذى وقع فى فبراير ١٩١٥ . (٢٠) وخلف الخطوط ، لم تشهد المدن المصرية أية هبات معادية للبريطانيين ، وربما يعود ذلك إلى أن التخطيط المصرى لنشاطات كتلك كان ينبغى أن ينتظر حتى يتحقق انتصار عسكري عثماني على القناة. (٢١) وقد تم اعتقال ونفى المزيد من المصريين إخوان العثمانيين بعد دحر الهجوم العثمانى على قناة السويس ، مما أدى إلى الحد من فاعلية النشاط الموالى للعثمانية فى مصر (٢٢) . والشاهد على استحالة ممارسة نشاط موال للعثمانيين ذو معنى ، فى عام ١٩١٥ ، هو اضطراب المواطن المصرى الشاب « عبد الرحمن عزام » ، الذى اشترك فى عام ١٩١٤ فى وضع الخطط الوطنية للمقاومة الداخلية ، إلى الهرب إلى ليبيا ، حيث شارك فى عمليات « السنوسى » فى الصحراء الغربية خلال عامى ١٩١٥ - ١٩١٦ (٢٣) .

وهناك أدلة قليلة على وجود نشاطات لصالح العثمانيين داخل مصر بعد ١٩١٥ . فقد واصل العثمانيون وحلفاؤهم إرسال العملاء إلى مصر بغرض التخابر والتخريب ، لكن اعتقال البريطانيين للعديد من المصريين الموالين للعثمانيين حدّ كثيراً من إمكانيات النشاط المعادى للبريطانيين (٢٤) . ومن الواضح أن الهجوم العثمانى الثانى على دفاعات قناة السويس، فى أغسطس ١٩١٦ ، لم يرافقه توقعات أو مجهودات للقيام بنشاط معاد للبريطانيين داخل مصر . وكان للآمال المصرية فى التخلص من البريطانيين ، عبر وكالة العثمانيين، أن تتراجع منذ ذلك الوقت فصاعداً ، بعد أن تغيرت مجريات الحرب وتقدم الحلفاء بهجومهم نحو فلسطين وسوريا . وبينما تؤكد التقارير البريطانية على أن « مصر لازالت هادئة تماماً » ، ونادراً ما

يكون هناك داعياً للقلق » . خلال الحرب العالمية الأولى، فقد ظلت تشير فى السنوات اللاحقة إلى تزايد سلبية التعاطف المصرى مع الإمبراطورية العثمانية وسلطانها / الخليفة (٢٥).

بالطبع ، لم تكن مواقف الزعماء السياسيين والجماعات السياسية المصرية تجاه الحرب وأطرافها متماثلة . فبحلول ١٩١٤ ، كان صدعاً فكرياً قد أصاب بالفعل الولاءات العثمانية / الإسلامية ، بفضل تنظيرات حزب الأمة ، تلك الجماعة التى لم تكن تعبر القضية العثمانية ، أثناء الحرب ، اهتماماً كبيراً . وفى الفترة ما بين نشوب الحرب الأوروبية فى أغسطس ، ودخول العثمانيين الصراع فى نوفمبر ، كان موقف صحيفة الحزب (الجريدة) هو أن مصر ليس أمامها من خيار واقعى سوى تأييد موقف بريطانيا فى سيطرتها على البلاد (٢٦) ، بل أن « أحمد لطفى السيد » المسؤول عن « الجريدة » ، منع مریده « محمد حسين هيكل » ، من التعبير عن موقفه الأكثر تحفظاً ، والذي يرى أن على مصر أن تتخذ موقف الحياد بين الحلفاء والقوات المركزية (٢٧) . ويصفه خاصة ، فقد انضم « لطفى السيد » إلى اقتراح رئيس الوزراء المصرى « حسين رشدى » ووزير الخارجية « عدلى يكن » بدخول مصر الحرب إلى جانب بريطانيا العظمى مقابل اعتراف بريطانيا رسمياً باستقلال مصر عن الإمبراطورية العثمانية . وبينما كان « رشدى » و « يكن » متحمسين للفكرة ، إلى حد تقديم العرض إلى البريطانيين على مسؤوليتهما ، فإن البريطانيين لم يردوا بالإيجاب ، وماتت الفكرة (كما مات مشروع الاستقلال الرسمى لمصر الذى قدمه « لطفى » أثناء الحرب العثمانية - الإيطالية ، قبل ذلك بسنوات قليلة) (٢٨) .

من المحتمل أن تكون الرقابة العسكرية ، التى فرضت اعتباراً من نوفمبر ١٩١٤ ، قد حدثت مما يعبر عنه « لطفى » و « الجريدة » ، لكن المؤكد أن التوجه العلنى للصحيفة كان مؤيداً لموقف الحلفاء ، منتقداً للجانب العثمانى . وفى ديسمبر ١٩١٤ ، أشادت « الجريدة » بإعلان الحماية البريطانية على مصر باعتباره « انقلاباً عظيماً » ، وعبرت عن أملها فى أن يكون بشيراً بـ « مستقبل زاهر » للبلاد (٢٩) . وهى تقدم إلغاء السيادة العثمانية ، المترتب على ذلك ، باعتباره عملاً غير معاد لمصالح مصر الحقيقية فى سعيها من أجل الحكم الذاتى، كما التزمت الصمت عند خلق الخديو « عباس حلمى الثانى » . بينما امتدحت تنصيب السلطان « حسين كامل » محله (٣٠) . وعندما تقدمت الحملة العثمانية الأولى نحو مصر ، فى أوائل عام ١٩١٥ ، ازدردت « الجريدة » السعى العثمانى ، وأكدت على العقبات التى تحول دون هجوم ناجح عبر صحراء سيناء . وتنبأت بفشل الحملة عندما كانت تتعرض للصعاب أمام القوات البريطانية المتمترسة على قناة السويس (٣١) .

ويأتى أفضل تعبير عن طبيعة - وحدود - الولاء المصرى للعثمانية من خلال بحث مواقف ونشاطات أولئك الزعماء السياسيين المصريين الذين لم يخضعوا للسيطرة البريطانية أثناء الحرب . وهناك معلومات كثيرة متاحة عن اثنين من مثل أولئك الأفراد : « محمد فريد » زعيم الحزب الوطنى ، الذى نفى من مصر من ١٩١١ وحتى وفاته فى ١٩١٩ ، والخديو « عباس حلمى الثانى » ، الذى كان بالقسطنطينية وقت نشوب الحرب ، والذى رفض البريطانيون فى البداية التصريح له بالعودة إلى مصر ، ثم عزلوه عن الخديوية عند إعلانهم الحماية على مصر ، والذى قضى بقية حياته منفياً فى أوروبا . فبعد أن حرق البريطانيون جسورهما ، حاول كل من « فريد » و « عباس حلمى » أن يوجدوا قضية مشتركة بينهما وبين العثمانيين والقوى المركزية . إلا أن علاقاتهما المتبادلة كانت عاصفة ، تسودها الشكوك وتعارض المقاصد من كل جانب . وإذا ما تعرضنا لتعاملات الرجلين أثناء الحرب ، من منظور مسألة الاتجاهات الوطنية المصرية خلال الحب العالمية الأولى ، فسنجد أنها تكشف عن نظرة غير أيديولوجية عند « عباس حلمى » ، وعن موقف ذرائعى عثمانى عند « محمد فريد » .

إن تحركات « عباس حلمى » تكشف عن اهتمام الخديو السابق الشديد بوضعه الشخصى . وبالرغم من أنه تعاون ، فى الأصل ، مع المجهود الحربى التركى وأصدر النداءات إلى المصريين كى يدعموا القوات العثمانية فى تحريرها لمصر من السيطرة البريطانية ، إلا أن علاقته مع السلطات العثمانية سامت ، مع نهاية عام ١٩١٤ ، وغادر القسطنطينية ليقضى معظم سنى الحرب بأوروبا الوسطى (٣٢) . ومن هناك تعامل مع أطراف مختلفة : مع العثمانيين ، لترتيب عودته إلى أراضيهم وتحديد دوره فى دعم مجهودهم الحربى ؛ ومع الألمان كى يتوسطوا له عند حلفائهم العثمانيين ، مقابل المساعدة فى المجهود الدعائى الألمانى ؛ ومع البريطانيين للتوصل إلى تسوية يضمن من خلالها ، على الأقل ، ممتلكاته الشخصية فى مصر ؛ ومع الزعماء السياسيين العرب ، فى محاولة غير خافية لتأمين بديل ، فى آسيا العربية ، لما فقده فى مصر . إن اتصالاته مع العرب هى خير ما يكشف الطبيعة الشخصية المتصلة بالحكم ، لنشاطات الخديو السابق ، زمن الحرب . فبينما عرض خدماته ، فى ١٩١٥ - ١٩١٦ ، على البريطانيين لمساندتهم بإثارة تمرد معاد للعثمانيين فى الدول العربية (٣٣) ، نراه ، مع مرور الوقت ، يتوصل إلى اتفاق جديد مع العثمانيين ، ويعود إلى القسطنطينية . فى ١٩١٧ ، ليعمل على تأجيج الشعور المعادى للبريطانيين فى أوساط العرب ، مقابل تعيينه « حاكماً » عثمانياً على الحجاز بدلا من الشريف حسين ، الذى أعلن تمرد (٣٤) .

كان هناك انقسام فى الرأى ، بين زعماء الحزب الوطنى فى المنفى ، حول الأفضلية بين اتجاه مصرى ضيق واتجاه عثمانى إسلامى أوسع . وكانت هناك مجموعة من الحزب ، يتزعمها الشيخ « عبد العزيز جاووش » (وهو غير مصرى الأصل) ، ذات نظرة عثمانية وإسلامية

أكثر منها مصرية ، تهتم بمتطلبات الجماعة الإسلامية ككل ، وترى مصر كجزء تابع للدولة العثمانية ، ولا تبالي بالوضع الاستقلالى العريق لمصر داخل الإمبراطورية (٣٥) . وعلى نقيض ذلك ، كان « محمد فريد » ، والمثقفون حوله ، يؤكدون على حقوق مصر ومطالبها فى مواجهة الدولة التى تستبد بها وتهمين عليها . وكان « فريد » نفسه أكثرهم شكاً فى نوايا نظام « تركيا الفتاة » تجاه مصر ، ويخشى عودة الحكم « الإستبدادى » العثمانى إلى مصر ، ويرى أن « تركيا الفتاة » تريد أن « تأكل مصر » (٣٦) . وعبر عن إحساس مصرى نموذجى بالتعالي على « الأتراك » العثمانيين ، مقرأً « أننا أكثر تقدماً منهم » ، ومؤكداً على أن المصريين لن يقبلوا بإعادة فرض أى شكل من أشكال الحكم الأوتوقراطى العثمانى (٣٧) . وفى محاولة للحيلولة دون حدوث ذلك ، حاول « فريد » بإصرار ، فى اتصالاته مع الحكومة العثمانية ، خلال الحرب ، أن يحصل على ضمانات باستقلال مصر الداخلى مقابل إسهامه فى المجهود الحربى العثمانى. (٣٨) كما أعرب عن ترحيبه بالتفاوض مع البريطانيين من أجل الوصول إلى نفس الغاية . وخير ما يشير إلى ذرائعية اتجاه « محمد فريد » العثمانى أنه عندما أخذت إمكانية انتصار العثمانيين فى الحرب تتضاءل ، بدأ « فريد » التفكير فى ضرورة التقارب مع البريطانيين بقدر استعدادهم للاعتراف بالاستقلال المصرى الداخلى وإقامة نظام نيابى فى البلاد . وبحلول أغسطس ١٩١٦ ، وبرغم « اليأس » الناجم عن فشل الغزو العثمانى الثانى لمصر ، بدأ « فريد » وزملاؤه « كل يفكر فى أحسن طريق لاتفاق معهم لئى البريطانيين على منح مصر الدستور » (٣٩) . وهكذا ، كان جوهر اهتمام زعيم الحزب الوطنى هو ما يمكن أن يحدث لبلاده كنتيجة للحرب ، أكثر من اهتمامه بمصير الإمبراطورية العثمانية وسلطانها / الخليفة .

مصر والثورة العربية (١٩١٦ - ١٩١٨)

قرب منتصف الحرب ، أضافت الثورة العربية الموالية للحلفاء ، فى آسيا الغربية ، عنصراً جديداً على الأوضاع القومية المرنية فى الشرق الأوسط . ومن المؤكد أن الثورة العربية والحركة القومية التى كانت تمثلها لم تكن على صلة مباشرة بمصر ، التى كانت مستبعدة من حدود الدولة العربية المستقلة ، كما رسمها « حسين » شريف مكة فى مفاوضاته مع البريطانيين قبل الانتفاضة . ومن الجلى أنه لا « الشريف » ولا زعماء الحركة العربية الوليدة كانوا يضعون مصر ضمن طموحهم السياسى خلال سنوات تأجج الثورة ونجاحها الواضح ، فى الفترة ما بين ١٩١٧ - ١٩١٩ . لكن التحدى الذى طرحته الثورة على الإمبراطورية العثمانية وقيادتها السياسية - الدينية ، فرض على المصريين أسئلة جديدة تتعلق بكل من

سيدهم العثماني وجيرانهم العرب .

وفى تقرير ، أعده السير « رونالد ستورز » خصيصاً لرصد رد الفعل المصرى الأولي تجاه أنباء الثورة العربية ، يؤكد على اندهاش المصريين من الظاهرة وعدم قدرة الرأي العام المصرى على استيعاب حدوث هبة عربية ضد الإمبراطورية العثمانية المسلمة . وقد سرت الشائعات فى الأوساط الثقافية تشكك فى حقيقة إعلان الثورة أو تقلل من حجمها ، معتبرة إياها مجرد مناورة من جانب شريف مكة للحصول على المزيد من الامتيازات المالية من البريطانيين ، بينما كان رد الفعل الشعبى ، كما رصده « ستورز » ، هو نوع من « الشك » فى مجرد التفكير فى ثورة عربية ضد العثمانيين (٤٠) . ويتضمن تقرير « ستورز » قدراً كبيراً من التشكك المصرى فى المغزى الواضح للهبة ، إلى جانب تصوير بعض المصريين لها باعتبارها المرحلة الأخيرة من الاضطرابات القبلية الدائمة التى تشهدها شبه الجزيرة العربية . وكانت العناصر الوطنية فى مصر ، على وجه التحديد ، معادية لقيادة الثورة ، وترى فى « الشريف حسين » « خارجاً على الخليفة ، وأداة طيعة فى يد الإنجليز » (٤١) وهى صورة للشريف كررها المصريون كثيراً فيما تلا من أعوام . وهناك تقييم ثان لرد الفعل المصرى ، يسجله « ستورز » بعد ذلك بأيام قليلة ، يرصد ، بتشكك ، تأييداً للثورة أكبر مما سبق أن أدركه فى الأصل ، ويعلن أن « قطاعاً كبيراً من الشعب المصرى يتعاطف مع الحركة » (٤٢) . لكن هذا التقرير أيضاً يؤكد على تشوش الرأي العام المصرى تجاه أخبار الثورة ، وينتهى بالتنبؤ بأن « الجانب الأعظم من الجمهور يأخذ موقف الترقب » (٤٣) .

واتسمت التعليقات الصحفية المصرية الأولى على الثورة العربية بمزيج من الشك ، مع مسحة من عدم الارتياح . وكانت التقارير الصحفية المصرية الأولية تؤكد ، إلى حد بعيد ، على تبرير لجوء العرب إلى الثورة ، أمام الرأي العام المصرى . وكان ذلك يتم من خلال تناول شروء الحكام العثمانيين وسابق عسفهم . وهكذا ، نرى الكثير من سياسات وأفعال القيادة الاتحادية (تركيا الفتاة) ، قبل وأثناء الحرب ، تصبح محل إدانة . قمعها للمشاعر القومية العربية فى الهلال الخصيب .. توجيهها القومى التركى ومحاولتها المزعومة لتتريك شعوب الإمبراطورية .. إعدامها للزعماء العرب فى سوريا ولبنان .. وعداؤها الشديد للإسلام بصفة خاصة (٤٤) . وكانت مسألة الطبيعة اللادينية والمعادية للإسلام لتركيا الفتاة القاسم المشترك لمعظم المقالات الهامة ، التى تعرضت ، للثورة العربية فى منتصف عام ١٩١٦ . فالاتحاديون متهمون بمحاولة « تحويل الولاء الإسلامى عن مجراه الأصيل » الذى ظل قائماً على « أساس الانتماء القومى العربى » (٤٥) ؛ وأصبحت الرعاية العثمانية التركية للأماكن الإسلامية المقدسة مرفوضة أمام إهمال مصالح العرب (٤٦) ؛ وكان يُستشهد بأقوال المشايخ والعلماء المسلمين ، فى مصر وفى كل مكان ، التى تؤيد الثورة العربية (٤٧) . وانطلاقاً من أشكال

القمع المتعددة التي مارستها تركيا الفتاة ، فإن التمرد العربى له ما يبرره ، كنتاج للسياسات العثمانية الحالية .. سياسات « التدمير ، والتقسيم ، والطرء » (الأخيرة إشارة إلى المأساة الأرمنية) ، أو كـ « نتيجة طبيعية لفساد الحكم التركى أو ، بتحديد أكثر ، فساد مبادئ الاتحاديين ، وطغيانهم ، وعسفهم ، ورغبتهم فى قتل الروح العربية وتترك العرب » (٤٨) هكذا قُدمت الثورة العربية باعتبارها غير معادية للعثمانية أو الإسلام فى حقيقتها ، بل كنتاج حتمى وضرورى للانحرافات المعادية للعثمانية والإسلام من جانب النظام الفاسد الذى يسيطر على الإمبراطورية والخلافة .

وبشكل عام ، فإن الصحافة المصرية لم تهتم ، فى منتصف عام ١٩١٦ ، بقيام الحركة العربية قدر اهتمامها بأخطاء النظام العثمانى القائم . كذلك كانت الثورة العربية مسألة أقل اشتعالاً ، فى ذلك العام . فقد كانت تعامل كأحد تطورات الحرب الهامشية ، مقارنة بالأحداث الأكثر خطورة التى كانت تشهدها أوروبا فى ذلك الحين . وبالرغم من احتمالات تأثيرها فى مجرى الحرب ، إلا أن الثورة العربية لعام ١٩١٦ ، لم يكن ينظر إليها ، بالأساس ، كأحد التطورات الكبرى فى الصراع ولا كحدث يتصل بمصر اتصالاً مباشراً . ويوجز المندوب السامى البريطانى ردود الفعل المصرية تجاه الثورة بقوله : « أنباء [الثورة] تحظى ، بشكل عام ، بقليل من الاهتمام أو التعليق » (٤٩) .

ويبدو أن هامشية الثورة العربية ، بالنسبة لمصر والرأى العام المصرى ، قد استمرت طوال فترة الحرب . فعندما خشى البريطانيون ، أواخر عام ١٩١٦ ، من اقتراب الثورة من الفشل ، كانت تقرير مسئوليتهم فى مصر ترى أن مثل هذا الإخفاق لن يؤثر على وضع البريطانيين فى مصر بأى صورة من الصور (٥٠) . ويرى تقرير مستفيض حول حول « مصر والحركة العربية » ، صدر فى صيف ١٩١٧ ، أنه ، باستثناء بعض « العرب العثمانيين » فى مصر ممن أيدوا الحركة وتلك العناصر « ذات الأصول التركية » بالبلاد ، التى كانت تعارضها ، فإن « الرأى العام المسلم فى مصر ككل ، ظل على موقفه اللامبالي تماماً من حركة الاستقلال العربى » (٥١) . وفى مارس ١٩١٨ ، عقد المسئولون البريطانيون بالقاهرة اجتماعاً لتحليل الموقف الراهن فى شبه الجزيرة العربية ، انتهوا فيه إلى عدم شعبية الثورة العربية فى مصر ؛ وفى سياق مناقشة احتمال تولي الشريف حسين (الذى أصبح ملكاً الآن) للخلافة ، لخص السيد « رجنالد وينجت » ، المندوب السامى ، مشاعر المصريين تجاه خطورة كتلك بأنها « سوف تستقبل فى مصر ببرود ، حيث أن حركة الشريف لا تحظى سوى بالقليل من التعاطف » (٥٢)

وفى غضون أسابيع قليلة من تمردة على العثمانيين ، طلب الشريف حسين إلى البريطانيين إرسال وحدات من الجيش المصرى لمعاونة محاربيه غير النظاميين من أبناء القبائل ،

فى قتالهم ضد الحاميات العثمانية فى الحجاز (٥٣) . ويشى الرد الأولى لكل من البريطانيين والمصريين على طلب الشريف للمساعدة العسكرية المصرية بتفنى خليط الحيرة والشك الذى اتسمت به المواقف المصرية المبكرة تجاه الثورة العربية . وتشير التقييمات البريطانية بقلق إلى وجود «مشاعر الولاء التركية لهكذا» داخل سلك ضباط الجيش المصرى ، ونقص الحماس المصرى لمسألة القتال فى صحارى شبه الجزيرة مع قوات قبلية ، واحتمال عدم قبول تصرف كهذا [أى إرسال القوات] من جانب الرأى العام المصرى (٥٤) . وجاء طلب من وزارة «حسين رشدى» بتسوية أى مساعدة عسكرية مصرية لمتحدى شبه الجزيرة عن طريق إرسال قوات «متطوعة» فقط ، ترتدى الزي المحلى لا الزي العسكري المصرى (٥٥) . وفى النهاية أرسلت وحدات الجيش المصرى إلى الحجاز ، حيث خدمت فى الميدان ، خلال السنوات الأخيرة من الحرب . لكن من الواضح أنهم لم يشعروا فى أى وقت بكبير نسب لخلقائهم العرب فى شبه الجزيرة . وسجل «ت . إ . لورانس» ازدياد العرب الأكثر تخلفاً ، من جانب القوات المصرية المساعدة للثورة العربية ، فيقول : «كانوا يقاتلون الأتراك ، الذين يكون لهم مودة وجدانية ، نيابة عن العرب ، الشعب الغرب الذى يتحدث لغة تتصل بلقمتهم ، والذين يبدون ، فيما عدا ذلك ، مختلفين فى شخصيتهم ، أفضاظا فى معيشتهم» (٥٦) .

وفى سياق أحداث آسيا العربية ، يمكننا أن نلاحظ فى مواقف الزعماء السياسيين المصريين من الثورة العربية ، شعوراً بالتباعد . فمن المؤكد أنه كان هناك تعاطف مجرد مع المظالم العربية والآمال العربية ، عبر عنها زعماء سياسيون مصريون . و«محمد فريد» ، على سبيل المثال ، كان يعتقد بأن مكائد عرب الهلال الخصيب ضد العثمانيين لها ما يبررها ، كرد على تصرفات نظام تركيا الفتاة المعادى للعرب ، والذى يعامل العرب «معاملة الكلاب» (٥٧) . يشار كذلك إلى أن «سعد زغلول» نصح الضابط العربى الشاب «نورى السعيد» بالعمل من أجل الثورة العربية ، مشيراً إلى من قاموا بمثل هذا العمل باعتبارهم رواداً فى سبيل مستقبل عربى أفضل (٥٨) . لكن هذا التعاطف العرضى مع الحركة العربية ، من جانب بعض الساسة المصريين ، لا يعنى وجود أى صلة مصرية أو إسهام مصرى فى القضية العربية .

إن علاقة الزعيمين المصريين ، «عباس حلمى الثانى» و«عزيز على المصرى» - اللذين شاركا فى الأحداث العربية قبل الحرب - بالثورة العربية لم تكن علاقة حميمة بحال . فالخديو السابق ظل على اتصال بالزعماء العرب فى شبه الجزيرة ، من متفاه فى أوروبا ، خلال السنوات الأولى للحرب . وكان من بين صور اتصاله هذه ، مراسلاته مع الأمير فيصل ، ابن الشريف حسين ، فى عام ١٩١٥ ، وإرساله المبعوثين إلى الشريف نفسه عام ١٩١٦ (٥٩) . لكن ليس هناك ما يشير إلى اشتراكه فى الثورة العربية فى ١٩١٥ ، ١٩١٦ . وفى عام

١٩١٧، عندما توصل إلى اتفاق مع العثمانيين وعاد إلى القسطنطينية ، أو كل إلى «عباس حلمى» مهمة تخريب المتمردين العرب على فض تحالفهم مع القوى الخليفة . ومن الواضح أنه حصل ، من أجل تحقيق هذه الغاية ، على أموال كثيرة من الحكومة العثمانية ، مع وعد بتعيينه بصفة نهائية كنائب عثمانى على شبه الجزيرة العربية ، فى حال نجاحه فى استعادة العرب الى المحظيرة العثمانية (٦٠) . لكن ، على ضوء الحالة فى ١٩١٥ ، ١٩١٦ ، فلا دليل هناك على أن الخديو السابق قد نجح فى التأثير على اتجاه الحركة العربية خلال السنوات الأخيرة من الحرب .

أما صلة « عزيز على المصرى » بالحركة العربية ، أثناء الحرب العالمية الأولى ، فكانت أكثر مباشرة من صلة « عباس حلمى » ، لكنها تساوت معها تماماً من حيث خلوها من النتائج الإيجابية . فاشتراك « المصرى » المباشر فى الثورة العربية ، تم بعد وقت قصير من اندلاعها فى منتصف عام ١٩١٦ . وقد عين رئيساً لأركان القوات الشريفية المسلحة فى سبتمبر ١٩١٦ ، حيث حاول ، من موقعه هذا ، أن يدرب وينظم قوات الثورة المتنافرة (٦١) . إلا أن خدمته فى صفوف الثورة العربية لم تدم أكثر من شهرين قليلة. ففى مارس ١٩١٧ ، ترك خدمة الشريف وعاد إلى مصر ، التى سرعان ما غادرها إلى أسبانيا ، حيث قضى الفترة الأخيرة من الحرب (٦٢) . وهناك شكوك كثيرة تحيط بتوقف تعاونه النشط مع الثورة العربية . فرواياته اللاحقة تؤكد على عثمانية متخلفة وعداء للاستعمار .. رغبة فى الاحتفاظ ببعض الروابط بين العرب والسلطان / الخليفة العثمانى (وهى مسألة محل تساؤل على ضوء اقتراحاته المبكرة للبريطانيين بإقامة دولة عربية « مستقلة عن تركيا ») : واعتقاده بأن الثورة لن تؤدى إلا إلى تهديد الطريق أمام السيطرة الأوروبية على المنطقة ؛ ورغبته فى تحقيق تقارب بين العرب والأتراك بسمح بتحقيق آمال الطرفين (٦٣) . وتقدم المصادر البريطانية المعاصرة للأحداث تفسيراً ساخراً بعض الشيء لانشقاقه على الشريف حسين والثورة العربية . فمن الواضح أن « المصرى » نفسه سرعان ما استاء من عجز القوات العربية « واستحالة عمل شيء جاد مع الشريف وابنه » (٦٤) . وسرعان ما أدى تحرره الواضح من الوهم إلى سريان الشائعات فى المعسكر العربى حول مطالبته بقيادة مستقلة عن البريطانيين ، بل واحتمال تفكيكه فى التفاوض مع العثمانيين لإنهاء الثورة (٦٥) . وعلى الناحية الأخرى ، سرعان ما انتاب الخوف «الشريف حسين» - وربما كان خوفه ما يبرره - لأن « عزيز بك لم يغير أهداف لجنته التابعة للاتحاد والترقى! وربما نصب نفسه مثل «أنور» (أو حتى يبيعهم للأتراك) » (٦٦) . وأياً كان شكل العلاقة بين « المصرى » و « الشريف حسين » ، فمن الواضح أن اشتراك « المصرى » فى الثورة العربية ، خلال الحرب العالمية الأولى ، كان قصيراً ولم يسفر عن شيء .

وبرغم المشاركة التامة للمصرى فى الحركة القومية العربية ، قبل وأثناء الحرب ، إلا أن موقفه تجاه العرب كان أقل تطابقاً . فخلال حديث مطول مع السير « رونالد ستورز » ، فى أكتوبر ١٩١٦ ، عندما كان الاثنان فى الحجاز (٦٧) ، كان « المصرى » يميز بشدة بين « الأجناس العربية » الموجودة بمناطق مختلفة من العالم العربى . وهو يرى أن أهل بغداد هم « بالفعل أكثر الجميع تقدماً وذكاء » ؛ وأن السوريين « أقل ذكاءً وشخصية » ؛ أما عرب طرابلس فهم متخلفون لكن لديهم إمكانية كبيرة للتقدم ؛ وفى شبه الجزيرة ، فإن عرب اليمن « يتفوقون كثيراً » على عرب الحجاز ، وربما كان السبب هو وجود أجيال توفر لها تغذية جيدة . وفى هذا التشخيص للجماعات العربية المختلفة ، فإن « المصرى » لا يكتفى بفصل المصريين عن غيرهم من العرب ، بل يوصى كذلك « بكل قوته ، بعدم ضم مصر إلى أى امبراطورية أو اتحاد عربى » . وإذا كان تقرير « ستورز » يعكس بصدق آراء « المصرى » فى عام ١٩١٦ ، فهو يعتبر ، فى هذه الحالة ، مؤشراً على فصل مصر الجلى عن القومية العربية من جانب واحد من المصريين الذين شاركوا بعمق فى الحركة العربية الوليدة .

تصوير فني للمزاج الوطني الشعبي (١٩١٧ - ١٩١٨)

ينطبق النقاش السابق للشعور الموالى للعثمانية فى مصر أثناء الحرب العالمية الأولى ، فى المقام الأول ، على الزعامة السياسية للبلاد والقطاع المحدود من السكان الذى شارك فى حركاتها السياسية . وليس هناك سوى أدلة قليلة للغاية على مواقف الجمهور المصرى ، المسك عن الإفصاح عن رأيه ، تجاه الحرب أو أية مسائل سياسية أخرى . فقد ضمنت الرقابة البريطانية الا يجد الشعور الشعبى الموالى للعثمانية تعبيراً عنه فى الصحافة ؛ ومذكرات الشخصيات البارزة من المصريين لا تعلق على آراء الجمهور المصرى إلا بأكثر الصور عمومية؛ كما أن التقييمات البريطانية تركز ، فى المقام الأول ، على آراء النخبة أو الآراء المنمقة .

ومع ذلك ، هناك مصدر لاحق ، حاول ، بوعى ، استدعاء المزاج الشعبى للمصريين خلال الحرب ، والإمساك به . تلك هى رواية « بين القصرين » ، الجزء الأول من الثلاثية الروائية التاريخية التى كتبها « نجيب محفوظ » ، والتى تصور ، قصصياً ، حياة أسرة قاهرة منذ الحرب العالمية الأولى مروراً بالحرب العالمية الثانية . وبالاكتفاء على ذكريات المؤلف الخاصة وكذلك بحثه المكثف خلال فترة الأربعينيات ، والاهتمام بالمواقف السياسية والحياة الشخصية لـ « عامة » المصريين ، يقدم تاريخ « محفوظ » الاجتماعى ، فى شكله الروائى ، نظرة نافذة للمستوى الأوسط من المجتمع المصرى ، ما بين الشريحة العليا ، المعلومة أفكارها وأفعالها من خلال كتاباتها ، والطبقات الدنيا ، التى لا تزال ردود أفعالها الشخصية

تجاه الأحداث غير معلومة (٦٨) .

تغطي « بين القصرين » ، التى تدور أحداثها فى الفترة الواقعة ما بين أكتوبر ١٩١٧ وإبريل ١٩١٩ ، السنة الأخيرة من الحرب العالمية الأولى والمراحل الاستهلاكية للثورة الوطنية التى أعقبتها . وحسب رواية « محفوظ » ، فإن هوية المصريين من الطبقة الوسطى وولاءهم لم يكن محل تساؤل خلال المراحل الأخيرة من الحرب العالمية الأولى . فحتى نهاية الحرب ، كانت الإمبراطورية العثمانية ، والسلطان / الخليفة ، وممثل العثمانيين المخلوع والمنفى (الخديو عباس حلمى الثانى) ، بمثابة المقاصد الأولية لهذا الولاء . ولم يؤد الوجود البريطانى المكثف إلا إلى تدعيم التوجه المصرى نحو الإطار التقليدى ، المتمثل فى إمبراطورية / سلطان - خليفة / خديو . ولم يبدأ التحول المصرى الوطنى الواضح فى فهم الذات إلا عند نهاية « بين القصرين » .. أى فى عام ١٩١٩ ، حيث تشير الانتفاضة المعادية للبريطانيين ، فى مارس وإبريل ، إلى تقوض الإطار العثمانى - الإسلامى للهوية وحلول هوية مصرية محلية مكانها ، فى أوساط الطبقات الوسطى المدنية التى تصورها الرواية .

فى قلب المواقف السياسية لشخصيات الرواية يكمن الوجل النابع من مسألتين : إبعاد زعماء البلاد البارزين للمعادين للبريطانيين خارج مصر ، والهزائم الواضحة التى جلت بالعثمانيين فى الحرب . وفى بداية الرواية تقريباً ، هناك مقطع يصور رد فعل الأسرة تجاه موت السلطان « حسين كامل » وتولية « أحمد فؤاد » ، فمنى الأم غير المسيّسة (أمينة) تعبر عن أملها ، « رينا قادر على أن يعيد إلينا أفندينا عباس » (٦٩) . ويقدم ابنها « فهمى » ، ذو الميل السياسى تعبيراً أكثر حماساً ، عن نفس الشعور عندما يتمنى « أن ينتصر الألمان وبالتالي الترك » فى الحرب ، وبهذا « تسترد الخلافة سابق عزتها ، وأن يعود (عباس و) محمد فريد إلى الوطن » (٧٠) ولا يزال الزعيمان الوطنيان « مصطفى كامل » و « محمد فريد » - أحدهما توفى والآخر فى المنفى - أبطال « فهمى » . فعندما يعلم بفسوق أبوه الشخصى ، كان الخبر ، بالنسبة له ، غير قابل للتصديق كما « لو كان قيل له أن محمد فريد خان رسالة مصطفى كامل وياع نفسه للإنجليز » (٧١) . إن « المهم » فى رأى « فهمى » هو « أن نتخلص من كابوس الإنجليزى ، وأن تعود الخلافة إلى سابق عظمتها فنجد طريقنا مهيأ » (٧٢) .

وحتى عندما تضع الحرب أوزارها ، فإن أسرة « عبد الجواد » لا تبتهج . وانتصار الحلفاء على القوى المركزية والإمبراطورية العثمانية يمثل لها خيبة أمل مريرة . فالهزيمة العثمانية بمثابة ضياع لكل آمالهم فى تأكيد سلطة السلطان / الخليفة وعودة « عباس حلمى » و « محمد فريد » إلى مصر . لقد أبعدت النتائج غير المواتية للصراع العسكرى إمكانية

تحرير مصر من النير البريطاني في المستقبل القريب ؛ كما أنه بدون مساعدة الإمبراطورية العثمانية والخليفة ، تتضاءل إمكانية طرد البريطانيين من مصر (٧٢) . من ناحية أخرى ، فإن نضالا وطنياً مصرياً مستقلاً ضد البريطانيين ، تعبيراً عن أمة مصرية منفصلة ، لم يخطر ببال أى من شخصيات الرواية . حتى « فهمى » ، الذى أصبح فى ١٩١٩ مؤيداً متحمساً للثورة المصرية ، والذى فقد حياته أثناءها ، لم يتخيل ، عند انتهاء الحرب فى أواخر عام ١٩١٨ ، قيام حركة وطنية مصرية مستقلة. وتشير تأملاته حول يوم الهدنة الى قوة الاتجاه العثماني، أثناء الحرب العالمية الأولى . « - غلب الألمان .. من كان يتصور هذا ؟ ! .. لا أمل بعد اليوم فى أن يعود عباس أو محمد فريد ، كذلك آمال الخلافة قد ضاعت ، لا يزال نجم الإنجليز فى صعود ونحسنا فى أفول فله الأمر » (٧٤) .

التطورات التي طرأت على القومية القطرية المصرية خلال الحرب

بالرغم من سيادة الولاء العثماني على الرأي العام الشعبى المصرى خلال الحرب العالمية الأولى ، إلا أن هناك بعض التطور طرأ على الاتجاه الوطنى القطرى المصرى البديل، الذى سبق أن دعا إليه « أحمد لطفى السيد » و « الجريدة » ، صحيفة حزب الأمة ، فى فترة ما قبل الحرب . وكان « لطفى » نفسه قد ابتعد عن السياسة المصرية مع بداية الحرب ، وعين مديراً للمكتبة الوطنية المصرية، وتوقفت « الجريدة » عن الصدور، إلى الأبد، منذ يونيو ١٩١٥ (٧٥). لكن الاتجاه الوطنى للجريدة ظل حياً من خلال صحيفة جديدة ، بدأ صدورها فى مايو ١٩١٥، هى « السفور » . وبالرغم من أنها كانت تمثل اتجاهاً هامشياً فى ذلك الوقت، إلا أن النظرة التحديثية التى عبرت عنها هذه الصحيفة كان لها إسهامها فى مدرسة الفكر الوطنى القطرى ، التى قدر لها أن تسود بعد الحرب (٧٦) .

وتكتسب كتابات واحد من المثقفين المصريين ، هو « محمد حسين هيكل » ، التى سطرها إبان الحرب، أهمية خاصة فيما يتعلق بالمنظور الوطنى القطرى المصرى . ففي ١٩١٦، نشر « هيكل » ، فى « السفور » ، سلسلة مقالات حول التحديث المصرى « قاسم أمين » (٧٧). شكلياً ، تبدو المقالات عرضاً لسيرة « أمين » ، أما على المستوى الأعمق فالمقالات تقدم تفسيراً جديداً قوياً لأسس وطبيعة الجماعة المصرية . فهيكلياً يستخدم حياة « أمين » كنقطة بدء، ينطلق منها ليقدم نظريته حول العلاقة بين بيئة مصر والأمة المصرية ، والتى أثرت تأثيراً عميقاً فى القومية القطرية المصرية .

يرتكز تحليل « هيكل » لقاسم أمين والبيئة المصرية التى صاغته على عدة مقدمات منهجية . فهيكلياً يرى التاريخ وفق مفاهيم جماعية فى المقام الأولى ؛ كتطور لجماعات ؛ أم ،

أجناس ، حضارات. وطبقاً لهذا الفرض ، فإن البشر هم حيوانات اجتماعية ، تجد إنجازاتهم تعبيراً عن نفسها من خلال أطر جماعية . من هنا ، فالمجتمع أو الأمة هو الموضوع الأنسب للبحث التاريخي . ولا يمكن فهم وتفسير منجزات الفرد إلا باعتبارها جزءاً من إنجاز التاريخ الجمعي لمجموعته . فالفهم الصحيح للتاريخ هو رؤيته كدراسة للوحدات الحضارية القومية ، إلى جانب سير الأفراد (مثل قاسم أمين) الذين تتجلى قيمتهم فى تمثيلهم واستيعابهم للسيرة الجمعية . وصعود الملوك وسقوطهم ، وحروبهم وصراعاتهم ، ليست سوى تجليات خارجية ، عابرة ومتدفقة ، للحياة الجمعية لأهمهم ، التى هى لب التاريخ وقوته الدافعة. وهكذا ، فإن التاريخ لا يتشكل بواسطة أفراد ، وإنما بفعل عوامل أكثر عمقاً ودواماً ، « طباعهم ، وعاداته ، ومعتقداتهم ، وأمانيهم » . « فالنظم ، والملوك ، والحروب » (٧٨) ، تتطور انطلاقاً من هذه الأنماط . الفرضية الثانية عند « هيكل » هى أن « البحث الموضوعى » فى الأدب ، والفن ، والفولكلور ، أو أى إنتاج آخر للخيال الإنسانى ، غير ممكن إلا من خلال الفهم الدقيق للبيئة المادية والاجتماعية / النفسية التى ولدت وتطورت فيها هذه الأشكال. فالعمل الفنى ، على سبيل المثال ، لا ينشأ فى عزلة فنية . إنه لا يتولد من داخل عالم الأفكار والتخيل الخاص بمبدعه ، ولا هو ثمرة لاستقلاله التام أو مبادرته الطليقة . فهيكـل يعلن أن « من الخطأ دراسة العمل الأدبى كما لو كان إنتاجاً مكتفياً بذاته » (٧٩) . بل أن مبدعه ، وعالمه الفنى فى حد ذاتهما ، هما نتاج للمؤثرات المادية للبيئة ، والقوى الاجتماعية الخارجية . فهذه القوى تشكّل كل من المبدع والإبداع على صورتها ؛ ومن هنا ، فإن الكشف عن « المصادر المجتمعية » و « البيئة الروحية » هى المفتاح لفهم العمل . لا المبدع ولا الإبداع يمكن فهمهما فى ظل العزل « التعسفى » لهما عن الإطار الكلى ، أو إذا حاول المرء إدراكهما من منظور المظهر المحدود لذلك الإطار وحده (٨٠) . وباختصار ، فإن دراسة البيئات الطبيعية، والاجتماعية ، والعقلية ، والظروف التاريخية ، والعادات والانفعالات التى تثيرها ، هى - ولا شئ، غيرها - الوسيلة الوحيدة لفهم مجمل النشاط الإنسانى ، بما فى ذلك الأدب (٨١) .

فى هذه المسلمات حول المجتمع والتاريخ ، التى يقدمها « هيكل » أثناء الحرب العالمية الأولى ، نلمح تأثيراً جينياً بنظريات « هيبوليت أدولف تين » (١٨٢٨ - ١٨٩٣) التاريخية. فهيكـل يستشهد مطولاً بأعمال هذا الفيلسوف والمؤرخ الأدبى الفرنسى اللامع ، ويصرح بعد ذلك بعقد من الزمان بأنه درس أعمال « تين » بعمق ، قبل أن يشرع فى كتابة سلسلة مقالاته عن أمين (٨٢) . إن منهج « تين » يستحق الدرس ، لأنه يقدم مفتاحاً ، لا لفهم مفاهيم « هيكل » الوطنية الإقليمية فحسب ، وإنما لجانب كبير من الفكر الوطنى القطرى الذى ساد مصر خلال المرحلة الوطنية التى أعقبت الحرب كذلك .

كرد فعل للطابع الذاتى لرومانسية القرن التاسع عشر ، كان « تين » جبرياً مطلقاً ، يؤمن بالسيطرة الكاملة للظروف الموضوعية على عالم الأفكار . فالتطور الإنسانى محكوم تماماً بالقوى الطبيعية الثابتة . وهذه القوى تشكل ، بصورة تلقائية وآلية ، السمات العقلية لكل من الأفراد والتجمعات الإنسانية . فلا الفرد ، ولا الجماعة ، يبدعون أفكارهم أو يتحكمون فى مسيرة تطورهم ، وإنما الطرفين أسرى القالب الذى يصوغهما ، والذى ينعكس عليهما بالضرورة سماته . ولأن المسائل الاجتماعية والفكرية محكومة بظروف مادية ، يرى « تين » أن دراسة المجتمع والأفكار قادرة على الوصول إلى الدقة والإحكام الذى حققته العلوم الطبيعية . فقوانين التاريخ والأخلاق قابلة للإحصاء والقياس ، مثلها فى ذلك مثل البيولوجيا وعلم الطبيعة (٨٣) . من هنا ، فإن منهج « تين » لدراسة الشئون الإنسانية يدخل فى النهاية ضمن المدرسة الطبيعية (٨٤) ، وينادى بتطبيق طرائق وتقنيات العلوم الطبيعية على دراسة الثقافة والأدب والفنون ، وكافة منتجات الخيال الإنسانى .

وحسب فلسفة « تين » الجبرية ، فإن « العرق » ، و « الوسط » و « اللحظة » ، ثلاث قوى كبيرة تصوغ الثقافة ، والأدب ، والفن ، وأنساق العقيدة ، والمعايير الاجتماعية ، والمدارك الجمعية . والتحليل الكامل للعرق والوسط واللحظة ، الذى وضعه « تين » ، يؤكد على « كمال » و « موضوعية » إدراك الإنسان لمجمل السلوك العقلى لثقافته فى مختلف تحليلاتها (٨٥) . ومفهوم « العرق » ، عند « تين » ، ليس بيولوجياً تماماً ، ولا حتى يغلب عليه ذلك ، ولا ينبغى ربطه بالنظريات العرقية اللاحقة . فالعرق عنده هو ما تدعوه « الهيجلية » Volkgeist ، هو روح أو عبقرية أمة بعينها (٨٦) . و « الوسط » ، عند « تين » ، مفهوم محدد للغاية . إنه ، باختصار ، جماع الظروف الطبيعية (الفيزيائية) ، التى تولد فيها الأمة وتعيش .. بينتها ، أو مزيج من الأرض ، والطبيعة ، والمناخ ، والمؤسسات الاجتماعية ، الدالة على مكان محدد . (٨٧) أما « اللحظة » ، فهى عنده ، فى الحقيقة ، روح العصر (Zeitgeist) : المناخ العقلى الخاص للأفكار ، والمعتقدات ، والمثل السائدة فى لحظة من الزمن ، داخل وحدة جمعية (٨٨) . وعلى عكس العرق والوسط اللذان يصيبيهما الثبات التام بمجرد تبلورهما ، فإن اللحظة متغيرة . ولكن ، بالرغم من تغير « روح اللحظة » من فترة لأخرى ، إلا أنها تمتلك كذلك قوة تراكمية ، فاللحظات المتعاقبة تتمازج فى كلية واحدة ، وهذه الكلية تشكل عاملاً على جانب كبير من التأثير فى صياغة الحاضر والمستقبل (٨٩) .

لقد قبل « محمد حسين هيكل » بحماس كل جبرية « تين » الصارمة ومفاهيمه المحددة للعرق والوسط واللحظة ، كعوامل فعالة فى صياغة التاريخ . وليس من العسير علينا أن ندرك لماذا أخذ « هيكل » بنظريات « تين » ، إلى ذلك الحد . ف« تين » زود « هيكل »

بنظرية اجتماعية شاملة ، قادرة على تقديم أسس « موضوعية » للحافظ الذى يدفعه لوضع نظرية وطنية قطرية مصرية . وهو يستطيع الآن أن يفترض أن عرق - وسط - لحظة وادى النيل هى القوة الأساسية والوحيدة التى شكلت الأمة المصرية وشخصيتها المتميزة . وفوق ذلك ، ومن خلال هذه الفلسفة ، كان بإمكان « هيكلم » أن يوجد علاقة بين تفكير فرد مثل « قاسم أمين » والبيئة الخاصة لمصر . وهكذا ، كان بإمكانه إعلان العلاقة الحميمة بين أرض وبيئة مصر ، من ناحية ، وتكون روح أو « عقلية » مصرية محددة ، من ناحية أخرى .

وفى حديثه عن « قاسم أمين » ، يشرح « هيكلم » خصائص نظريته الوطنية القطرية المصرية انطلاقاً من معادلة « تين » : العرق - الوسط - اللحظة (٩٠) . فيميز بين « الوسط الطبيعى » أو « البيئة الطبيعية » ، التى لم تكن سوى « الوسط » عند « تين » ، و« الوسط الاجتماعى » و « البيئة الاجتماعية » ، التى هى « العرق » عند « تين » (٩١) . وعلى الرغم من أن « الوسط الطبيعى » هو الذى يخلق الطبيعة الأساسية للأمة ومزاجها ، ف« الوسط الاجتماعى » هو الذى يشكل نسق الاعتقاد الخاص بها ، والمفاهيم والآراء السائدة فى مجتمع ما (٩٢) . يضاف إلى ذلك « روح العصر » ، التى كانت تستبدل أحياناً ب« الوسط الزمانى » ، التى كانت تعنى ، بالطبع ، « اللحظة » ، عند « تين » . ويقصر « هيكلم » مناقشته لـ « روح العصر » على مناخ الرأى وأنماط التفكير ، التى سادت فى مصر خلال أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وشكلت العالم الروحى لقاسم أمين وجيله . لكن « اللحظة » ، فى مشروع هيكلم ، كانت أقل أهمية من « العرق » و « الوسط » ، وبذل جهداً أقل فى شرحهما (٩٣) .

ما هى البيئة الطبيعية المحددة لمصر ؟

يرى « هيكلم » أن وادى النيل ينعم بمميزات مناخية - طبوغرافية لا تتوفر لأى بيئة أخرى . فوادى النيل ، أولاً ، وحدة جيدة التحديد ، مكتفية ذاتياً ، ومعزولة . إنه كيان مستقل ، متحرر من المؤثرات الخارجية . وهو محاط من الغرب والشرق والجنوب بصحارى ضخمة ، تشكل حاجزاً فعالاً بينه وبين جيرانه . فالصحارى تعوق أى مؤثرات مناخية « خارجية » أو « أجنبية » يمكن أن تؤثر فى الظروف الخاصة به . وإلى الشمال ، يحد البحر المتوسط وادى النيل ، ويعزله عن المناطق المناخية الشمالية . ونهر النيل نفسه يقسم الوادى طولياً ، وهذا ، يعطيه شكله المنفرد : شريط طويل ضيق من الخضرة ، يتميز بتجانس كبير على طول امتداده ، يتناقض بشدة مع الأصفر المقفر للصحراء على جانبيه .

لقد أدت العزلة الجغرافية شبه الكاملة لوادى النيل ، وجريان النهر العظيم الأبدى فى

وسطه ، إلى ظروف مناخية متفردة . ويفضل الحماية ضد التقلبات المفاجئة للطقس ، التى يوفرها له موقعه واستواء أرضه ، وقلة التناقضات الطبوغرافية ، ينعم وادى النيل بمناخ معتدل ، ومريح ، مسترخ . والغياب شبه التام للأمطار والثلوج وكذلك التقلب القليل نسبياً للحرارة من موسم لآخر ، يضاعف من « هدأة السكون » . (٩٥) وهذه البيئة الطبيعية والمناخية المتفردة ، كما يؤكد « هيكلم » ، تعود إلى آلاف السنين . وقد انعكست الطبيعة الثابتة على سمات حيوانات ونباتات الوادى . فنباتات وحيوانات الوادى ، تعكس بأمانة سمات انسجام تلك الطبيعة ، وتناغمها الداخلى ، واعتدالها ، وفوق كل ذلك « هدوءها » ، وخير تعبير عنه هو كلمة السكون (٩٦) . إن الطبيعة تشكل الحياة فى وادى النيل ، والانسياب الهادىء لمياه النهر ، وفيضانه القابل للتنبؤ والانحسار ، يعزز ويؤكد على الإيقاع المعتدل للحياة فى وادى النيل . النهر يكسر خشونة الصحراء ، وإلا استحال الوادى إلى برية جافة وقاسية . إنه ينشر مزاج صفاء ورقة ونزوع للخير وجلال كامل فى ربوع أراضى مصر المستقرة (٩٧) . والأهم من ذلك هو أن « هيكلم » يرى كذلك أن الأبعاد الإنسانية لمصر تتسم بنفس تلك الصفات الهادئة . فالمصريون ، فى نمط حياتهم ، يشرقون بالسكينة والهدوء التى تشرّبوها عن وسطهم الطبيعى (٩٨) . ويلخص « هيكلم » الاتجاه الرئيسى فى تحليله للوسط الطبيعى المصرى بالتأكيد على أن : « هذا الوسط هو الذى أحاط بمن نزل وادى النيل من قرون القرون وهو الذى خلق الموجودات والناس ممن عاشوا فيه . ولم يؤثر فيه الناس ولا الموجودات إلا أقل تأثير » (٩٩) .

لكن « هيكلم » كان حريصاً كذلك على التأكيد على أن بيئة وادى النيل التى لا مفر منها لها جانبها الأقل صفاء . فانسجام عناصرها ، التى يعزز بعضها البعض ، يفرض على كل شىء داخلها الوحدة ، والامتثال ، والإنصياع لذات النمط العام . بمعنى أنها تستعيد الحيوان والنبات ، وكذلك الإنسان ، فى ظل نظامها الصارم التماثل . أما تلك الأشياء التى رفضت القبول بتماثل حياتها والامتزاج فى التناغم الذى تفرضه ، واختارت العصيان وانتهاك النظام الذى أرسته عبر آلاف السنين ، فقد حل بها الدمار والطرده من وادى النيل (١٠٠) .

ماذا عن الوسط الاجتماعى ، أو « العرق » أو *volksgeist* الخاص بمصر ؟

هنا أيضاً كان « هيكلم » مقتنعاً بأن « لسكان وادى النيل سمات خاصة امتازوا بها منذ القدم . سمات فى أنظمتهم الجسمية ومثلها فى أنظمتهم الأخلاقية والعقلية » . وفوق ذلك ، فإنه « هو الذى خلق الموجودات والناس ممن عاشوا فيه » (١٠١) . من هنا ، فالصلة بين الوسط الطبيعى والوسط الاجتماعى هى صلة بين المبدع وإبداعه . ومن المحتم أن الهدوء والاعتدال ، الذى يميز البيئة الطبيعية لوادى النيل ، قد ترك بصمته على التكوين الفكرى

الوجدانى للشعب المصرى ، وعلى طباعه وأخلاقه وثقافته (١٠٢) .

ويرى « هيكل » أن الهدوء والاستقرار الملحوظ قد طبع الشخصية القومية للمصريين بطابعه الواضح . ففي الصورة ، البعيدة عن التملق ، التى يرسمها لأهل بلده ، نجد أن سلوكهم يتسم بنفس الاتجاه نحو الاستسلام والإذعان الذى نراه فى العالم الطبيعى لمصر . وأكثر ما يدهش ويشير الأسف هو غياب أى رغبة فى التغيير والتقدم ، من جانب المصريين . وأهل وادى النيل ، فوق ذلك ، يخلدون الماضى ، ويمجدون تواصل الأجيال ، ويخضعون للعادات والتقاليد التى انتقلت إليه عن أسلافهم ، خضوعاً تاماً . التواصل ، لا التغيير ، هى القيمة الأسماى لحياتهم . وحتى عندما تتغير الأحوال إلى الأسوأ ، وتحقق بهم القلاقل السياسية أو الضغوط الاقتصادية ، يحاول المصريون الإبقاء على طريقة حياتهم القائمة . فبدلاً من السعى إلى التغيير ، يتعلمون العيش على القليل ، يستخرجون من بينهم الحد الأدنى الذى يسمح لهم بالبقاء ، وينتظرون ، فى صبر وسلبية ، زمناً يأتى بالأفضل (١٠٣) .

ويرى « هيكل » أن هذه السمات التعسة للشخصية القومية المصرية ، هى التى تفسر فتور المصريين تجاه السياسة وعدم مشاركتهم فيها . فالتغيرات الكثيرة للنظم ، التى شهدتها مصر عبر آلاف السنين ، وصعود حكم وسقوط آخر لم يمس أهل البلاد على الإطلاق . والمصريون لم يفكروا فى الاشتراك فى أى نظام ، أو التورط فى صراعاته . ومن رأى « هيكل » أن جميع حكام مصر ، سواء الفراعنة أو من أتوا بعدهم ، لم يكن بينهم « أحد من سكان الوادى الصميمين » (١٠٤) . وكما أنهم لم يروا مصلحة فى إسقاط حاكم قديم ، فهم يبدون قبولاً طوعياً بنير حكم جديد ؛ ونفس الطريقة لا يكثرثون ، على الإطلاق ، بكل ما يتعلق بالإدارة السياسية والتنظيم . فإذا ما انتصر طامع فى السلطة وأصبح حاكماً ، فإن المصريين يخضعون لسلطانه ، وعلى الفور ، وتلقائياً ، يتلقى تفويضاً منهم بالحكم (١٠٥) .

لكن حتى الحكام أنفسهم كانوا خاضعين .. لوادى النيل . ودائماً ما كان « هيكل » يتعجب من القوة الجبارة لبيئة مصر . فليست الجماهير المصرية وحدها هى التى خضعت لسلطانها ، وإنما ارتبطت بها مصائر الحكام والنخب كذلك . فحكام مصر ، الذين جاء معظمهم من خارج البلاد ، سرعان ما وجدوا أنفسهم خاضعين للوسط الطبيعى والإطار الاجتماعى السائد . وقد استوعبت تلك البلاد جميع الغزاة الذين قدموا إلى البلاد ، وفقد خلفاؤهم ، بالتدرج ، سماتهم الأولى واكتسبوا السمات المميزة لوادى النيل . ويتضمن هذا تشريهم للاتجاه السائد بالخضوع لحياة السكينة والدعة . وهنا ، كما يصرح « هيكل » ، يكمن تفسير عدم تحدى القوى السياسية ، التى نادراً ما كان يطاح بها ، لخلفائهم (١٠٦) .

كان « هيكل » على قناعة بأن لب الشخصية القومية المصرية يكمن فى « الاستسلام

الطبيعى الموجود فى النفس المصرية « (١٠٧) . وهذه الصفة الغالبة تصبغ « كل ما دخل إليها من الأخلاق والعقائد » (١٠٨) . وقد امتد أثرها من عالم السياسة إلى عالم الثقافة والدين فجعل الديانات المتعددة التى قدمت إلى مصر تكتسب الملامح الصارمة والقدرية للمحيط المصرى . إن المزاج الجمعى المصرى ذو نزوع لا يقاوم نحو القضاء والقدر . والقوى « الخارجية » وكذلك المؤثرات والحكام الأجانب الذين قدموا إلى مصر ، لم يفشلوا فشلاً تاماً فى تغيير هذا الملمع القوى فحسب ، بل أن خضوعهم له يقدم دليلاً قاطعاً على أن هذه القدرية قد تأصلت فى أعماق الشخصية الجمعية المصرية بشكل يستعصى على الانتزاع (١٠٩) .

لقد قادت مكتشفات « هيكल » ، حول البيئة الطبيعية المصرية والشخصية القومية ، الرجل ، بوضوح ، إلى موقف متوازن . وهو موقف ساد ، إلى حد كبير ، فكر الوطنيين القطريين ودعاة التحديث المصريين ، الذين شاركوه جانباً كبيراً من نظرتهم ، خلال العشرينيات . فهو ، من ناحية ، كان معجباً وفخوراً ، بصورة واضحة ، بالصلابة والتحديد الجيد والمتفرد ، الذى تتسم به الشخصية القومية المصرية على الصورة التى تشكلت بها فى بيئة وادى النيل . ومع ذلك كان « هيكل » ، الوطنى ، ومكتشف « الروح » القومية ، وواضع الصورة الجمعية المصرية الجديدة ، إيجابياً تجاه الشخصية القومية للمصريين . فلأن الشخصية المصرية فذة ، وظاهرة مستقلة جيدة التحديد ، فهى تصلح لأن تكون أساساً لهوية قومية مصرية فريدة .

ولم يكن من اليسير على « هيكل » المعتدل والإيجابى (بالمعنى الكونتى - نسبة الى الفيلسوف اوجست كونت) والمصلح ، أن يقبل بالتناجى التى توصل إليها . فقد كان على علم تام بمثالب وعوائق تلك الشخصية القومية ، ويوجه نقده إليها . ولكن ، فى مجرى نقاشه ، لم يستطع أن يقدم لها الكثير ؛ من هنا ، كانت النغمة التشاؤمية التى رافقت تقديمه للدور الذى لعبه « قاسم أمين » وغيره من المثقفين التحديثيين ، بما فيهم هيكل نفسه ، فى المجتمع المصرى (١١٠) .

إن المعضلة التى واجهت المثقفين المصريين ، من أمثال « هيكل » ، كانت عصية على الحل إلى حد كبير . وباختصار ، فإن نفس الشخصية المصرية ، الذى كان « هيكل » متحفزاً لاكتشافها وتحليلها ، من أجل إثبات تفرداها ، كانت تمثل عائقاً فى سبيل نهضة المجتمع المصرى وتحديثه . والحقيقة أن « هيكل » - بل وحتى أقرب حواريه - سرعان ما أدرك أن مهمته ، كمكتشف لتفرد الشخصية القومية المصرية ، كانت أبسط بكثير وأكثر جاذبية من عمله الآخر ، غير المحمود وشبه المستحيل ، لتحسين وتغيير تلك السمات القومية ، التى كان يعتقد هو ، كوطنى قطرى ، بأنها تبلورت عبر آلاف السنين .

وفى مقالاته التى كتبها زمن الحرب ، وضع « محمد حسين هيكل » جانباً كبيراً من أسس الاتجاه القومى القطرى المصرى ، الذى قدر له أن يسود فى مصر كنتيجة للتغيرات المؤثرة ، التى شهدتها مصر بعد الحرب .. ولا يقلل انتماؤه لتيار الأقلية فى ذلك الوقت من جدّة وأهمية أفكاره . فمن الوجهة الفكرية الصرف ، قدم « هيكل » ، من خلال استيعابه ونشره لمنهج « هيبوليت تين » حول الحتمية البيئية ، بعداً جديداً تماماً للقومية القطرية المصرية . لقد ترك مفهوم « تين - هيكل » للقومية القطرية بصماته على منظور العقيدة المصرية فى العشرينيات ، حيث بلغت أكثر صورها وضوحاً . وفى نظرتة إلى المثقف كمصلح اجتماعى ، يناط به مهمة تزويد أمته بصورة جمعية للذات أكثر جدّة وصحة ، فإن « هيكل » يعتبر ، كذلك ، نموذجاً للدور النضالي الذى لعبه كثير من المثقفين المصريين فى فترة ما بعد الحرب . فالنموذج الذى قدمه ، سواء على مستوى الأفكار أو الدور ، فى ظل ظروف الحرب العالمية الأولى الأقرب إلى السرية ، سرعان ما أصبح الملمح الأساسى للنشاط الفكرى للقومية القطرية المصرية.

الفصل الثاني

ثورة ١٩١٩ وما أعقبها:

تمجيد القومية المصرية

شهدت مصر أولى ثوراتها « الحديثة » ، عقب الحرب العالمية الأولى مباشرة . وبعد أن بدأت فى ١٩١٨ ، بمناورات سلمية من جانب السياسيين المصريين لإلغاء الحماية البريطانية الى أعلنت آنذاك ، تصاعدت فى ١٩١٩ ، إلى احتجاج واسع وعنف موجه ضد الوجود البريطانى فى مصر . وقد أعقب ثورة ١٩١٩ ، سنوات ثلاث من المفاوضات الأنجلو - مصرية المعقدة ، بهدف التوفيق بين المصالح البريطانية الاستعمارية والأمانى المصرية . وتم التوصل ، فى ١٩٢٢ - ١٩٢٣ ، إلى قرار منقوص يتضمن إعلناً بريطانياً من جانب واحد لاستقلال مصر وإقامة ملكية برلمانية ، من ناحية ، مع استمرار الوجود السياسى والعسكرى البريطانى ، من أجل حماية المصالح البريطانية ، من ناحية أخرى .

فى المقابل ، لم تكن ثورة ١٩١٩ المصرية ، إلى حد كبير ، ثورة بالمعنى الكلاسيكى للكلمة . فقيادتها تنتسب ، فى جانب كبير منها إلى النخبة الأهلية المصرية (وإن كانت تنتمى إلى الشريحة الريفية الأحداث ، أكثر من انتمائها إلى العنصر ذو الأصل العثمانى ، الذى سيطر على الحياة السياسية خلال القرن التاسع عشر) (١) . لقد كانت الثورة ظاهرة سياسية فى المقام الأول ، فهى لا تهدف إلى التغيير الاجتماعى - الاقتصادى للبنية الطبقية ، وبالتالي لم تنجزه (سرعان ما قُضت الهبات الفلاحية لعام ١٩١٩ ، ولم تتكرر ؛ وكان الهدف الاقتصادى الرئيسى الذى يسعى الوطنيون إلى تحقيقه هو إقامة قطاع رأسمالى مصرى مواز للقطاع الأجنبى ، الذى كان يسيطر على الاقتصاد فى ذلك الحين) (٢) . والأهم من ذلك ، أنه حتى منجزاتها السياسية كانت قاصرة على تحقيق قدر أكبر من الاستقلال (وليس الاستقلال التام) عن بريطانيا العظمى ، التى ظلت محتفظة بكل من القوات العسكرية فى البلاد ، والتأثير فى الشئون المصرية . ولكن بالنسبة لكثيرين من المصريين الذين شاركوا فى ثورة ١٩١٩ ، كانت تلك القيود غير ذى أهمية ، أو مؤقتة . وكان المصريون ، فى ذلك الوقت ، يعتبرونها ثورة حقيقية .

وبالنسبة لنا ، فإن أكثر ما يهمنا فى ثورة ١٩١٩ ، هو طبيعتها الإقليمية التى لا لبس فيها . فخلال الثورة ، كانت بيانات وأفعال زعمائها تعبر عن كيان مصر كأمة تاريخية .

وعن حقها فى الاستقلال السياسى التام . وعلى نفس المنوال ، كانت أقوال وأفعال زعمائها تتجاهل كل من النقطة البؤرية البديلة الأقدم للولاء السياسى المصرى - أى الرابطة الدينية ، التى كانت تتجسد سابقاً فى الإمبراطورية العثمانية - والبديل المحتمل الأحدث للولاء ، والمتمثل فى ظهور الحركة القومية العربية .

وهناك ثلاثة عوامل أثرت ، بصفة خاصة ، فى الاتجاه القومى الإقليمى الذى ميز الثورة المصرية فى ١٩١٩ . أولها ، الخلفية الأيديولوجية لقيادة الثورة ، أى الوفد ، فزعامة الوفد ، خلال سنواتها الأولى ، جاءت ، بالأساس ، من قدامى الأعيان ، الذين ارتبطوا ، خلال فترة ما قبل الحرب ، بحزب الأمة ومفاهيمه حول علمانية وانفصالية القومية المصرية . و « سعد زغلول » نفسه كان عضواً بحزب الأمة قبل الحرب ، كما أن خمسة من بين الأعضاء السبعة المؤسسين للوفد كانوا على صلة به ؛ وتضم تلك المجموعة « أحمد لطفى السيد » ، المنظر البارز لحزب الأمة وللقومية القطرية (٣) . كذلك فقد استمر الوفد فى اتجاهه ذو النزوع المصرى ، الذى توصل إليه قاداته قبل الحرب . على النقيض ، كانت مشاركة الحزب الوطنى ، الذى كان يتزعم الاتجاه العثمانى - الإسلامى قبل الحرب ، محدودة . فبسبب انقسامه التنظيمى ونفى زعمائه ، فيما بين ١٩١٠ - ١٩١٥ ، وضم الوفد السريع للمتبقى من قياداته ، لم يلعب سوى دور محدود فى الإثارة التى أعقبت الحرب مباشرة ، وتضاءل دوره فى السياسة المصرية خلال الفترة البرلمانية (٤) .

لكن الميول السابقة لا تكفى وحدها للحكم على سطوة المثال الوطنى الإقليمى عقب الحرب . كذلك فإن هناك عوامل جديدة ساهمت فى انتصار العقيدة المصرية بعد الحرب ، ودفعت المزيد من المصريين ، بما فيهم الموالين السابقين للعثمانية من أتباع الحزب الوطنى ، إلى قبول الأفكار الوطنية القطرية لحزب الأمة القديم والوفد الجديد . وهنا يظهر عاملان يكتسبان أهمية كبرى . أكثرها وضوحاً ، وربما رسوخاً ، هو النتيجة التى انتهت إليها الحرب العالمية الأولى . فهزيمة الإمبراطورية العثمانية فى ١٩١٨ ، وما ترتب عليها من تحولها إلى نظام عميل للحلفاء فى ١٩١٩ - ١٩٢٠ ، قضى ببساطة على الخيار العثمانى كبديل واقعى ويمكن أمام المصريين . وكما كان الحال بالنسبة للرعية العثمانية السابقين ، بمن فيهم الأتراك أنفسهم ، لم تترك الهزيمة العثمانية أمام المصريين من بديل سوى تبنى مفاهيم وخيارات قومية وعلى أسس جديدة .

وكان العامل الجديد الثانى هو شعبية مفاهيم السلطة الشعبية وحق تقرير المصير الوطنى ، التى سادت مع نهاية الحرب العالمية الأولى . فقد اكتسبت مثل تلك الأفكار قوة دفع جبارة بفعل تطورين شهدتهما السنوات الأخيرة للحرب : الثورة الروسية فى عام ١٩١٧ ،

التي جاءت تبشر بإنهاء أوضاع ما قبل الحرب الاستعمارية ، وخطب الرئيس الأمريكي « وودرو ويلسون » فى ١٩١٨ ، التي تضمنت الأساس النظرى لنظام دولى جديد . كانت هناك رطانة جديدة حول سيادة الأمة وحققها الذى لا ينازع فى تقرير مصيرها ، محتاج العالم فى ١٩١٨ . وبحلول ربيع ١٩١٨ ، كان الاتجاه واضحاً أمام السير « مارك سايكس » (وهو نفسه المدير لواحدة من أكثر الاتفاقيات الاستعمارية السرية من الطراز القديم، التي وقعت أثناء الحرب):

« إن قبول المحكومين ، وكذلك قبول العالم ، لأى شكل من أشكال النفوذ أو السيطرة الأجنبية على شعب حر ، لهو أمر ضرورى ... لقد أدى ذهاب « كيرنسكى » ومجىء البلاشفة إلى ظهور خلاقات حادة فى الشؤون الدولية . وصوت الرئيس « ويلسون » الآن هو المهم ، ولن يكون للأفكار التي تتعارض مع خطبه تأثيراً كبيراً فى مؤتمر السلام » (٥) .

وبرغم الوهم البادى فى تلك التوقعات ، كأساس لتحقيق الاستقرار الفعلى لعالم ما بعد الحرب ، إلا أنها وجدت مشاركة واسعة فى مناطق عديدة كخطوط مرشدة للبنية التي نجمت عن الحرب . وفى مصر ، قاد مفهوم حق تقرير المصير الوطنى المصريين إلى الاعتقاد بزوال كل من الوضع العثماني القديم ، القائم على الولاءات المتعددة القومية ، وكذلك السيطرة الاستعمارية ، التي تتعارض مع فكرة حق تقرير المصير ، فى عالم ما بعد الحرب المفترض فيه أن يقوم على أساس المبادئ الويلسونية . وكان من شأن اللغة الويلسونية ، التي ترفض أى شكل من الأشكال الاستعمارية المتجاوزة القومية أن تشجع على الاعتقاد بأن قيام حكم مصرى مستقل جديد ذو سلطة شعبية ، يمكن أن يلقى قبولاً فى أوضاع ما بعد الحرب (٦). كان اتجاه ثورة ١٩١٩ ، التابع من العقيدة المصرية ، واضحاً منذ اجتماع ١٣ نوفمبر ١٩١٨ الشهير ، بين المندوب السامى ، سير « ريجنالد وينجت » والزعماء المصريين الثلاثة (سعد زغلول وعبد العزيز فهمى وعلى شعراوى) ، والذي ظل يعتبر فى المخيلة الوطنية، بداية الثورة . وبالرغم من أن المحادثات ، فى جانب كبير منها ، لم تركز على إلغاء الحكم البريطانى بقدر تركيزها على تخفيف قبضته ، إلا أن الزعماء المصريين كانوا يفكرون فى مصر كوحدة متحررة من أى تبعية قومية خارجية . فوينجت يخبرنا بأنهم يؤكدون على أن « مصر ربما كانت أقدم بلد فى التاريخ » ؛ وأن المصريين « أصحاب ماضٍ مجيد ، وأبدوا أهليتهم لحكم أنفسهم » ؛ وأن « من العدل والحق ... أن يناضل كل شعب يحترم نفسه من نفسه من أجل نيل استقلاله الوطنى » (٧) .

وما كان ضمناً فى ١٣ نوفمبر ، سرعان ما أصبح صريحاً . فطبيعة الحركة الوفدية التي تبدت فى أواخر نوفمبر ١٩١٨ ، كانت تعكس اللغة الويلونية الجديدة حول السلطة

الشعبية وحق تقرير المصير الوطني . فهي تستمد سلطتها من « إرادة شعب مصر » وتهب نفسها للنضال من أجل « استقلال مصر استقلالاً تاماً » . وهو ما ينفي أى إمكانية لتبعية خارجية لمصر (٨) . وفى أوائل ديسمبر ، قرر الوفد السعى إلى تدويل المسألة المصرية ، عن طريق مناشدة قوى الحلفاء المنتصرة للوقوف إلى جانب استقلال مصر ، والمشاركة المصرية فى مؤتمر السلام ، الذى عقد بعد الحرب ، فى باريس ، فى أوائل ١٩١٩ .

وهذه المحاولة ، لحصول مصر على تصريح لحضور مؤتمر السلام ، تتضمن فهماً لمصر باعتبارها وحدة قومية مستقلة تماماً ، الأمر الذى يعطيها حق المشاركة فى تشكيل عالم ما بعد الحرب ، شأن الوحدات القومية الأخرى التى دعمت المجهود الحربى للحلفاء (٩) .

وبجىء ، أول تنظيم شامل ، من جانب الوفد الجديد ، للتفرد المصرى التاريخى وتميزه القومى ، فى بيان حول أمانى مصر القومية ، أعدته الحركة فى يناير ١٩١٩ ، لتقديمه إلى مؤتمر السلام (١٠) . وفى القسم المخصص لطبيعة مصر وشعبها ، يبدأ البيان بالتركيز على اتجاه البلاد الحالى نحو التغريب ، إلى حد الاستشهاد بالقول الشهير المأثور عن الخديو إسماعيل ، بأن مصر ليست من أفريقيا وإنما أصبحت جزءاً من أوروبا ، ويضفى البيان على شعب مصر شخصية قومية خاصة ومتفردة ، تتسم بالذكاء والجدية والاعتدال ، وقدرة ملحوظة كذلك على استيعاب تلك العناصر الأجنبية التى وفدت الى البلاد ، عبر تاريخها الطويل . وهو يرى أن سكان مصر الحاليين يشكلون « سلالة واحدة ومتفردة ، تسم تماماً أجسادهم وعقولهم وطباعهم » . وانطلاقاً من هذه السمات التاريخية المنسجمة وتميز الأمة المصرية ، والحق الطبيعى لجميع الأمم فى الاستقلال ، كانت مطالبة الوفد للجماعة الدولية ومؤتمر السلام باستقلال مصر التام . إن النظرية الوليدة حول تميز الشخصية القومية المصرية وتفردا ، المتضمنة فى هذه الوثيقة الوفدية لعام ١٩١٩ ، تبين مدى تأثير الحركة ، حتى فى الشهور الأولى من كفاحها الوطنى ، بمفاهيم القومية المصرية القطرية ، التى ظهرت قبل الحرب العالمية الأولى والتى عززتها الحرب وما أسفر عنها من نتائج .

لم تكن رؤية المصريين كـ « سلالة واحدة متفردة » مجرد تركيبة نظرية يتبنّاها الوفد . فقد وجدت تعبيراً ملموساً عنها فى محاولة الحركة الواسعة والناجحة لتوحيد جميع سكان البلاد .. الأغلبية المسلمة والأقلية القبطية ، فى إطار حركة وطنية مصرية ، صريحة فى علمانيّتها . ومنذ بدايته كحركة منظمة ، فى شتاء ١٩١٨ - ١٩١٩ ، ضم الوفد فى قيادته كل من الشخصيات المسلمة والقبطية البارزة (١١) . وقد اتسمت ثورة مارس وإبريل ١٩١٩ ، بالتعاون المسلم - القبطى الكامل خلال المظاهرات المعادية للبريطانيين ، بما فى ذلك ظهور

الزعامات القبطية واليهودية (*) في الاجتماعات التي شهدتها الأزهر ، والتي شابها القليل من التوتر الطائفي بين سكان البلاد (١٢) . فمن المؤكد أن الاحتجاج والتظاهر الوطني تخلله ، من حين لآخر ، هجوم من جانب الفلاحين أو الغوغاء على الأقليات ، وبصفة خاصة الأقباط ، في بعض المناطق الريفية ، والطائفة الأرمنية في حضر مصر (١٣) . لكن ، على المستوى الأيديولوجي ، أثبتت الحركة الوطنية المصرية ، باعتبارها بؤرة شاملة في مواجهة العدو الخارجي ، قدرتها على توحيد الطوائف الدينية المصرية المختلفة في نضال وطني مشترك .

وخلال السنوات الثورية ، في أوائل العشرينيات ، واصل الوفد توحيد المسلمين والأقباط في إطار حركة وطنية مشتركة . فخطب زعيمه ، « سعد زغلول » ، كانت تستبعد إمكانية تأثير الاختلافات الدينية ، أو أية خلافات أخرى ، بأى صورة ، على نضالهم الوطني ، ويؤكد ، في المقابل ، على « وحدة الهلال والصليب » في الوفد (١٤) . وقد استمر الأقباط يحتلون مكانة بارزة في قيادة الحركة ووسط كوادرها ؛ فمن بين الزعماء الستة الذين نفوا مع « سعد زغلول » إلى سيشيل ، في ١٩٢١ ، هناك اثنان من الأقباط ، كما كان هناك أربعة منهم من بين كوادر الوفد السبعة الذين حكم عليهم بالإعدام في نفس العام ، بسبب أنشطتهم المعادية للبريطانيين (١٥) . وعند وضع مسودة الدستور المصري ، في ١٩٢٢ - ١٩٢٣ ، عارض زعماء الحركة من الأقباط مسألة الانتخاب المنفصل للأقباط ، وفضلوا اشتراك جميع المصريين في عملية انتخابية واحدة (١٦) . وعلى الرغم من أن الشقاق سرعان ما دب في حلبة الانتخابات السياسية ، بدءاً من منتصف العشرينيات وما تلاها ، إلا أن انصهار الاختلافات الدينية في إطار حركة وطنية علمانية مصرية واحدة ، لسنوات قليلة ، تظل حقيقة واقعة ، إلى حد كبير .

الثورة المصرية والإمبراطورية العثمانية

كان تحقيق « الاستقلال التام » لمصر هو أبرز أهداف الثورة المصرية ، بعد الحرب . وكان الشعار يعني ، بالنسبة للمصريين ، رفض أى شكل من أشكال القيود الرسمية ، داخلية أو خارجية ، حقيقية أو رمزية ، على السيادة المصرية وحق مصر في تقرير مصيرها . ولم تكن أقل مكونات ذلك الاستقلال التام ، المطالبة بإنهاء الكامل للعلاقة بين مصر والإمبراطورية العثمانية ، التي دامت قروناً .

كان الوفد ، بالطبع ، هو التنظيم السائد في ثورة ١٩١٩ ، ولا ريب في سعيه لإنهاء

* لم تشر أى من المراجع التاريخية المفصلة بتلك الفترة إلى مساهمة يهودية مهيمنة ، (المعرج) .

كافة آثار الارتباط العثماني . وميثاق الوفد ، الذي أعد في نوفمبر ١٩١٨ ، يحدد هدفه الرئيسي في تحقيق الاستقلال التام للبلاد ، ولا يأتي على ذكر أى ولاء خارجي . والتوكيل الذي حصل عليه من الجماهير المصرية في شتاء ١٩١٨ - ١٩١٩ ، والذي يستمد منه سلطته ، يشير إلى « استقلال مصر » باعتباره هدف الحركة (١٧) . وفي بياناته الرسمية التي تعرضت لمسألة علاقة مصر بالدولة العثمانية ، كان الوفد يصر على أن الحرب العالمية الأولى قد أنهت أية صلة لمصر بالدولة العثمانية . وكانت الحركة ، في أحد جوانبها ، تبرر الاستقلال المصري على أرضية ويلسونية ، فهي تطلبه لأن مصر وحدة وطنية متجانسة وجيدة التحديد ، و « لأن الاستقلال حق طبيعي لكل الأمم » (١٨) . يضاف إلى ذلك أنها كانت تستند ، في مطالباتها بالاستقلال ، إلى حجج تاريخية : فمصر تناضل ، منذ القرن التاسع عشر ، من أجل التحرر من السيطرة العثمانية ، ولم يمنع البلاد من الحصول على استقلالها في أرض المعركة ، إلا تدخل القوى الأوروبية في ١٨٤٠ - ١٨٤١ . ومن المنظور العملي ، فإن الحرب الحالية « قطعت الصلة الأخيرة التي كانت تربط مصر بتركيا » ، عندما أعلن البريطانيون الحماية على مصر ، في عام ١٩١٤ (١٩) . ومن رأى الوفد ، أن مصر قد تحررت فعلياً من السيطرة العثمانية في عام ١٩١٤ ، وحيث أن مبدأ ويلسون الخاص بحق تقرير المصير يرفض فرض حكم أجنبي على شعب رغم إرادته ، فلا الإمبراطورية العثمانية ولا بريطانيا العظمى يستندان ، في سيطرتهما على مصر ، إلى أساس شرعى (٢٠) .

وفي النهاية ، يضيف الوفد إلى حججه الشرعية حقيقة أن خليفة الإمبراطورية العثمانية نفسه ، أى دولة تركيا ، يتخلى عن أى ادعاء حول سيادته على مصر . وأثناء مؤتمر «لوزان» ، الذي ناقش معاهدة السلام النهائي بين تركيا والحلفاء ، في ١٩٢٢ - ١٩٢٣ ، صرح مندوبو الوفد (غير الرسمي) بأنه مادام أسلاف تركيا من العثمانيين هم الوحيدين الذين كانوا يتمتعون بسيادة على مصر ، معترف بها دولياً ، فإن تخلى تركيا عن ذلك يعنى أن « مصر والسودان أصبحا ، قانوناً ، دولة تتمتع بالاستقلال التام والكامل » (٢١) .

لقد تبنت التنظيمات السياسية الأقل شأناً ، والتي قامت خلال الأعوام من ١٩١٩ - ١٩٢٣ ، الاتجاه الوطنى القبطى للوفد ، وسارت على نهجه . وهكذا ، نرى « الحزب الديمقراطي المصرى » ، القصير العمر ، الذى تكون فى أوائل العشرينيات ، يجعل المبدأ الأساسى فى برنامجه هو العمل من أجل « استقلال مصر ، داخلياً وخارجياً » ، ولا يشير ، بأية صورة من الصور ، إلى الرابطة العثمانية السابقة ، ويقدم تعاون مصر ، فى إطار منظمة دولية من أجل إقرار السلام العالمى ، باعتباره الصلة الخارجية الوحيدة التى يمكن أن تقبلها مصر (٢٢) . أما « الحزب الاشتراكى المصرى » ، الذى تأسس فى ١٩٢٢ ، والذى أبدى ميلاً دولياً أكبر يتماشى مع توجهه الاشتراكى ، فهو يتعهد بالعمل على تحرير كافة الشعوب

المضطهدة من الاستعمار ! لكنه كذلك يعتبر هدفه الأول تحرير « وادى النيل بالكامل » .
ويمكننا أن نفهم عدم تضمن برنامجه لأية إشارة إلى الإمبراطورية العثمانية (٢٣) . أما أكثر
التنظيمات - التى تشكلت فى الفترة من ١٩١٨ - ١٩٢٣ - أهمية ، بعد الوفد ، فهو
« حزب الأحرار الدستوريين » ، الذى تكون فى أكتوبر ١٩٢٢ . وكان لهذا الحزب كذلك اتجاهها
قومياً قوطياً ، يحدد « العمل على إتمام استقلال مصر الحقيقى » باعتباره المبدأ الأول فى
برنامجه ، ويتجاهل ذكر أى ارتباط خارجى لمصر ، عثمانياً كان أو غيره (٢٤) .

إن أكثر ما يثير الدهشة فى انتصار المفهوم الوطنى القوطى خلال ثورة ١٩١٩ . هو
موقف الحزب الوطنى بعد الحرب . فبالرغم من تزعم رجاله لفكرة ارتباط مصر بالإمبراطورية
العثمانية ، نراهم ، بعد الحرب ، يعتبرون الرابطة العثمانية شيئاً لا وجود له وعديم القيمة .
وعلى الرغم من وجود واحد على الأقل من رجال الحزب البارزين ، هو « مصطفى
الشورى » ، ظل يدافع عن استمرار ارتباط مصر بالعثمانيين ، إلا أن معظم أعضاء الحزب
كانوا يتبنون ، فى ١٩١٩ ، آراء تنطلق من حق تقرير المصير الوطنى ، ويدعون إلى
« الاستقلال التام » لمصر والسودان (٢٥) . ومنذ إبريل ١٩١٩ ، كان موقف الحزب الرسمى ،
كما قدم إلى مؤتمر السلام بباريس ، هو أن ادعاء العثمانيين بالسيادة على مصر لم يعد له أى
معنى بفضل تطورات الحرب ، ومن ثم فإنه ينبغى الاعتراف بمصر والسودان كدولة كاملة
الاستقلال (٢٦) . وفى ١٩٢٢ - ١٩٢٣ ، كان موقف وفد الحزب الوطنى ، الذى توجه إلى
مؤتمر « لوزان » ، هو المطالبة بـ « الاستقلال التام لوادى النيل بكامله » ، وتبرير ذلك المطلب
على قاعدة نفس المقولات شبه التاريخية ، التى استخدمها الوفد من أن مصر ظلت تناضل
قاربة القرن من أجل التحرر من السيطرة العثمانية ، وكادت تحقق ذلك فى عام ١٨٤٠ ، لولا
التدخل الأوروبى ؛ وأن كل من العثمانيين والقوى الأوروبية قد اعترفوا ضمناً بوجود أمة
مصرية فى الفترات العديدة الخاصة بالاستقلال المصرى ، التى أقرتها الجماعة الدولية منذ
منتصف القرن التاسع عشر ؛ وأن تخلي تركيا الحالى عن أى ادعاء بالسيادة على مصر يؤكد
على أن مصر متحررة تماماً من أى رابطة خارجية (٢٧) . وشهد تخلي الحزب الوطنى ، فى
مرحلة ما بعد الحرب ، عن الرابطة العثمانية على الطبيعة الذرائعية الجزئية لولائهم العثمانى
السابق ، وإلى أى مدى غيرت الحرب من الوسط الدولى الذى عاش فيه المصريون .

على العموم ، يمكننا أن نرى فى مصر شعوراً بالولاء للعثمانية بعد الحرب أقل مما كان
سانداً قبلها . ومن الملامح الجديدة بالملاحظة فى النشاط السياسى للزعماء المصريين ، أثناء
الثورة ، الغياب الواضح لعلاقة مباشرة أو تعاون مع الحكومة العثمانية . والتقارير البريطانية
تتحدث عرضاً (بشكل غامض) ، عن استمرار الشعور العثمانى ، أو عن إثارة « تركيا
الفتاة » للنشاط المعادى للبريطانيين ، لكن أكثر التقييمات البريطانية المدروسة ، عن الحركة

الوطنية المصرية ، فى أواخر ١٩١٨ وأوائل ١٩١٩ ، تخلص إلى أنها تتجه بالأساس نحو تحقيق أهداف مصرية أكثر منها عثمانية ، وأنها « وطنية بكل معنى الكلمة » وأنها « معادية لكل من البريطانيين ، والسلطنة ، والأجانب » على حد سواء (٢٨) . ولا تشير أى من المصادر البريطانية أو المصرية ، حول ثورة ١٩١٩ ، إلى أى نوع من الاتصال المباشر بين الوفد والحكومة العثمانية (التي كانت هى نفسها تحت السيطرة الفعالة للحلفاء بعد الحرب) . وعند وصول « وفدهم » إلى باريس فى إبريل ١٩١٩ ، أكد زعماء الوفد علناً على الطبيعة الوطنية المصرية الصرفة لحركتهم ، وإنكار أى صلة بـ « تركيا الفتاة » ، السيئة السمعة (٢٩) . ويبدو أن الشئ نفسه قد حدث بالنسبة للعلاقة بين الوفد والحركة الوطنية التركية ، التى ظهرت فى الأناضول ، فى أوائل العشرينيات ، حيث انعدم التعاون بينهما . وفى ١٩٢٠ ، لم يكن بمقدور « لورد اللبى » أن يجد دليلاً على صحة ما نشرته بعض التقارير الصحفية عن وجود صلات مالية بين الحركتين الوطنيتين ، المصرية والتركية . وفى ١٩٢٢ ، قبلت زيارات ممثل الوفد والحزب الوطنى ، فى مؤتمر لوزان ، لأنقره بالبرود من جانب الحكومة التركية الجديدة ، التى رفضت تأييد التصريح للمصريين بحضور محادثات السلام (٣٠) .

ويبدو أن المصريين لم يبدوا كبير اهتمام بمصير صاحب السيادة السابق ، أى الإمبراطورية العثمانية . فالتقارير البريطانية حول رأى العام المصرى فى ١٩٢٠ ، عندما كان الحلفاء يضعون الخطط لتقسيم الدولة العثمانية ، تشير إلى تساؤل الاهتمام المصرى بالموضوع . وبالرغم من وجود بعض مجموعات فى مصر (الأرستقراطية القديمة بصلاتها العثمانية ، وطائفة المتدينين بتوجهها نحو السلطان / الخليفة العثمانى ، وعناصر الحزب الوطنى بروابطها السابقة بنظام تركيا الفتاة) ممن كان لهم اهتماماً أكبر من غيرهم من المصريين بمصير العثمانيين ، وعلى الرغم من أن رأى المصرى ، بشكل عام ، لم يكن موافقاً على نوايا الحلفاء فى تقسيم الأراضى العثمانية ، فإن إدانة المثقفين المصريين لخطط الحلفاء « نادراً ما اتسمت بالحماس » ، بالرغم من « تكرارها » (٣١) . لقد كان أكثر عوامل التأثير هى تلك المصفاة ذات التوجه المصرى التى يبدو أن معظم المصريين كانوا يرون عبرها التطورات العثمانية . وهكذا نرى أن علاقة خطط الحلفاء بوضع مصر الرسمى وإمكانية استمرار مصر فى دفع الجزية للدولة العثمانية ، كانت محل اهتمام رأى العام المصرى أكثر من اهتمامه بالمزايا الحقيقية لاستقرار أوضاع الإمبراطورية العثمانية بعد الحرب (٣٢) . ويمكننا أن نرصد التأثير المشترك لكل من الهزيمة العثمانية فى الحرب ، والمفاهيم الويلسونية ، حول حق تقرير المصير القومى ، من خلال تقرير بريطانى عن رأى العام المصرى ، صدر فى ٢٠ يونيو ١٩٢٠ . يقول التقرير : « من الواضح أن الشعور المصرى تجاه تركيا قد تضائل كثيراً بفضل انتشار النظريات القومية الحديثة ، وإدراك أن الإمبراطورية العثمانية لم تعد بعد قوة

كان ظهور الحركة الوطنية التركية فى الأناضول ، فى عام ١٩٢٠ ، عاملاً إضافياً فى الموقف العثماني بعد الحرب ، لكن يبدو أنه لم يغير من الرؤية المصرية للأحداث فى الإمبراطورية العثمانية الزائلة ، باعتباره أمراً ثانوياً وهامشياً بالنسبة لما يحدث فى مصر. والتقارير البريطانية ، فى أواخر ١٩٢٢ ، حول رد الفعل المصرى تجاه انتصارات القوات الوطنية ، بقيادة « مصطفى كمال » ، تشير إلى تعاطف مصرى عام مع الحركة الوطنية التركية ، ولكن لا يوجد إحساس بإسهام مصرى مباشر فى الصراع التركى . لقد كان مصطفى كمال وحركته بحظيان بترحاب كبير فى مصر ، فى عام ١٩٢٢ . فقد أرسل المصريون خطابات التهنتة إلى الوطنيين الأتراك بمناسبة انتصارهم على اليونانيين (٣٤) : وتكونت لجان مناصرة الكمالين فى الأزهر (٣٥) ؛ وكان مصطفى كمال نفسه يحظى بمديح الصحافة المصرية ، وقصائد الشعراء المصريين ؛ (٣٦) وبشكل عام ، لم يساور البريطانيون «الشك فى وجود رضاء وحساس كبيرين للانتصارات الكمالية ، يسود [هكذا] جميع الطبقات » (٣٧) . بل أن هذا التعاطف مع الحركة الوطنية التركية لم يخفت عندما أطاحت الحركة ، فى أول نوفمبر ١٩٢٢ ، بالسلطان العثمانى ، لتكتب، عملياً، خاتمة الدولة العثمانية. فحتى بعد نهاية العهد العثمانى ، ظلت التقارير البريطانية تلاحظ وجود « قدر طيب من الحماس والدعاية للكمالية فى مصر » (٣٨) . والأهم من هذا الشعور المصرى المؤيد للكمالية ، فى أوائل العشرينيات ، هو التفسيرات المصرية لما كان يحدث فى الأناضول . ففى الأوساط المحافظة والمتدينة المصرية ، كانت الانتصارات الوطنية التركية تُقرأ من منظور إسلامى للغاية . فكثير من شعراء مصر البارزين يؤكدون على أن انتصار الوطنيين هو انتصار للمسلمين الأتراك ؛ وكان « مصطفى كمال » نفسه يقارن بالأبطال المسلمين ، أمثال « خالد بن الوليد » أو « صلاح الدين » وانتصاراته العسكرية فى معركة « بدر » (٣٩) (*) . وعندما كان نضال الكمالين الشرس ضد السيطرة الغربية يتناقض مع تعاون نظام السلطان ، فى القسطنطينية ، مع الحلفاء ، بلغ الأمر بشاعر مثل « أحمد شوقى » ، الذى كان شديد الولاء للعثمانية قبل الحرب ، حد امتداح فضائل الوطنيين الأتراك ، مقارنة بالنظام العثمانى الفاتر الهمة ، وانتقاد عداء السلطان للوطنيين (٤٠) . وبالنسبة للزعامات الدينية ، مثل الشيخ « محمد شاكر » ، فإن ما كان يعينها هو نجاح الأتراك كشعب مسلم ، فمصطفى كمال كان « قدوة لأربعمائة مليون من المسلمين » ، مقارنة بالسلطان العثمانى ، الذى خان الإسلام باستسلامه لسيطرة الحلفاء (٤١) . بل إن الآراء التى عبرت عنها الأوساط الدينية فى مصر

❖ يرتبط اسم صلاح الدين الأيوبي بالحروب الصليبية (١٠٩٤ - ١١٨٤م) وخاصة معركة حطين التى حقق فيها نصراً كبيراً على الصليبيين. أما غزوة بدر فقد وقعت فى عام ٦٢٤م. (المترجم).

كانت أقوى ، وكانت تتوقع أن يواصل « مصطفى كمال » انتصاراته في الأناضول بشن حرب دينية باسم البلدان الإسلامية الأخرى التي يحتلها الحلفاء (٤٢) . وهكذا ، فإن جانباً كبيراً من تعاطف المصريين مع الكماليين كان نابعاً من سوء فهم مؤداه أنه طالما كانت انتصارات الحركة الوطنية التركية انتصاراً للمسلمين على معارضيهم غير المسلمين ، فهي بشير خير للإسلام والمسلمين في المستقبل .

لكن حتى في الأوساط الدينية المصرية كان الدافع وراء الشعور الموالي للكمالية ، نابعاً ، جزئياً ، من التوجه المصري . وما تؤكد عليه التقييمات البريطانية المعاصرة حول الموضوع هو أن المسلمين المصريين جنحوا إلى تأييد الحركة الوطنية التركية ، في ١٩٢٢ ، اعتقاداً منهم بأن « مصطفى كمال » سوف « يحرر مصر » من النير البريطاني (٤٣) . وتتوقع أحد السيناريوهات ، التي شاعت في الأوساط الدينية المصرية في ذلك الحين ، أن يتابع « مصطفى كمال » انتصاره في الأناضول بإعادة فتح البلقان ، ثم يحرر سوريا من الفرنسيين ، ومن هناك « يغزو مصر ، ويدخلها كفاتح . وعليه ، فلا مدعاة للقلق من انتخاب البرلمان ، أو عودة « زغلول » ، لأن « كمال » سوف يفي بوعدته [هكذا] بإعادة زغلول « بنفسه » (٤٤) . إن هذه التوقعات البعيدة الاحتمال حول النوايا التركية ، إنما تشير إلى أن التأييد الذي ناله الأتراك في مصر يجيء ، في جانب منه على الأقل ، من اعتقاد المصريين بقدرة الكماليين على عمل شيء لصالح مصر نفسها .

الطبقة الوسطى المصرية بين العثمانية والعقيدة المصرية

ليست هناك قرينة واضحة بما يكفي للتدليل على مواقف معظم سكان مصر من الإمبراطورية العثمانية ، وانهيارها ، بعد الحرب العالمية الأولى . والتقدير البريطاني للموقف الشعبي من العثمانيين بعد الحرب ، يشوبها التناقض . فأحد المراقبين البريطانيين ، من أصحاب الخبرة الطويلة بمصر ، يرى ، في يناير ١٩٢٠ ، أنه بما أن « الهزيمة التركية كانت مرادفاً لهزيمة دين المصريين ... فإن هزيمة الترك كانت مصدر استياء » ؛ ويتوصل تقرير بريطاني آخر ، صدر بعد ذلك بشهرين فقط ، إلى نتيجة نقيضة لذلك ، مؤداه أن الفلاحين المصريين كانوا « مختلفين » تجاه مصير الإمبراطورية العثمانية ، وهم ، بشكل عام ، « لا يتعاطفون مع الأتراك » (٤٥) . ليس هناك دليل مادي حاسم . فهناك تقارير تفيد بأن العلم العثماني ارتفع في بعض المناطق الريفية ، التي سبق أن شهدت الهبات المعادية للبريطانيين ، في مارس ١٩١٩ (٤٦) ؛ لكن تحليلاً حديثاً للاضطرابات الريفية المصرية في ١٩١٩ ، يرى أن الهدف الأساسي للنشاط الفلاحي كان موجهاً نحو تحقيق الاستقلال المحلي ، بل والمعادى

للدولة فى طبيعته ، أكثر من كونه موالياً صراحة للعثمانيين (٤٧) .

ويمكننا أن نستدل على المزاج الشعبى فى حضر مصر ، خلال ١٩١٨ - ١٩١٩ ، من خلال ذلك التصوير التفصيلى لحياة أسرة قاهرية ، الذى تتضمنه رواية « بين القصرين » . ورواية « نجيب محفوظ » استرجاع بسيط للماضى ، فيما يتصل بأساطير الوطنية ، من خلال أسرة من « عامة » المصريين . فأسرة عبد الجواد لم تكن مع الوفد منذ البداية ، ولا هى تبدى أى تأثير بالاتجاه الفرعونى ، الذى لم يظهر إلا بعد الثورة ، والذى كان يشير النفور فى ١٩١٨ - ١٩١٩ . والأكثر من ذلك ، أن شخصيات محفوظ تبدى قدراً كبيراً من القلق تجاه ظهور الحركة الوطنية ، بالإضافة إلى بقايا ولاء للوضع القديم المتمثل فى الإمبراطورية العثمانية والحزب الوطنى .

كان من الصعب على أعضاء الأسرة ، فى البداية ، قبول الحركة والزعامة الوطنية الجديدة ، التى ظهرت فى ١٨ - ١٩١٩ . فقد كانت حدود المعرفة « بزغلول » قليلة ، ناهيك عن رفاقه . وكانت مسألة عدم ارتباطهم سابقاً بالحزب الوطنى ، تقلل كثيراً من قدرهم فى نظر الأسرة . وكانت هناك شكوك حول نوايا واستقامة زعماء الوفد ، فقد كان يشاع بأن « زغلول » هو بالفعل أداة بيد البريطانيين (٤٨) . وخلال المراحل المبكرة من ثورة ١٩١٩ ، استمر جميع أفراد الأسرة فى إعلان انجذابهم القوى نحو الأبطال الوطنيين لفترة ما قبل الحرب . وعندما سمعوا بزيارة « زغلول » و « عبد العزيز فهمى » و « على شعراوى » للمندوب السامى البريطانى ، فى نوفمبر ١٩١٨ ، يقارن « فهمى » ، الابن الأكبر ، بشكل تلقائى بين هذه المبادرة وسوابق الحزب الوطنى ، ويمتدح « زغلول » ، لأنه لم يكن يعتقد أن أحداً من الزعماء المصريين يتمتع بمثل ذلك الإقدام ، بعد نفى زعامة الحركة الوطنية « وعلى رأسهم [زعيمهم] محمد فريد » (٤٩) . وعندما حزن الابن الآخر ، « ياسين » ، لنفى « زغلول » ، فى مارس ١٩١٩ ، كان من المحتم أن يربط ذلك بنفى البريطانيين لزعماء الحزب الوطنى : « أمر محزن ، رجالنا جميعاً ، عباس ومحمد فريد وسعد زغلول .. مشردون بعيداً عن الوطن » (٥٠) . وخير تعبير عن القياس الثابت للزعامة الوطنية على فضائل وتضحيات الجيل السابق من الزعماء ، يقدمه « كمال » الابن الأصغر للأسرة ، عندما نظر إلى صور « عباس حلمى » و « مصطفى كامل » و « محمد فريد » ، المعلقة بمنزلهم ، وعلق : « إنهم أجمل من سعد باشا كثيراً » (٥١) .

وأياً كانت تقلباتهم فى البداية ، فقد تركت ثورة ١٩١٩ ، فى النهاية ، آثارها على كل فرد من أفراد أسرة « عبد الجواد » ، إذ « لم يعد أحد يستطيع الإدعاء بأن الثورة لم تغير ولو وجهاً من وجوه حياته » (٥٢) . وقد اختلفت الاستجابة ، بوضوح ، من فرد إلى الآخر .

فى ناحية ، نجد الأم ، « أمينة » ، تعوقها نظرتها التقليدية للعالم عن الإحساس بالوطنية الحديثة . ولارتباطها بالزعامة الوطنية القديمة ، بسبب ولاتها للإمبراطورية العثمانية ، وشكها المترتب على عدم ارتباط الحركة الوطنية الجديدة بالخليفة ، فهى تشعر بأن أى نضال وطنى ضد البريطانيين الجبارين محكوم عليه بالفشل حتماً (٥٣) . وهناك نط آخر يتمثل فى إنها (*) غير المسيس وغير المتدين ، « ياسين » . فبرغم تشككه فى البداية فى قدرات الوفد ، إلا أن النشاط الثورى الذى شهده شهر مارس ١٩١٩ ، يقوده إلى التعجب من قوة الأمة المصرية : « - ماكنت أتصور أن فى شعبنا هذه الروح المكافحة » (٥٤) . وهو يندesh لمشاعر « الوطنية المصرية الحقة » ، على ضوء خصامه السابق للسياسة ، ويقدم شهادة على قوة الموقف وقدرته على اكتساح حتى غير المشاركون فى تياره العام : « وجدت نفسى فى بحر متلاطم من الناس وجو مكهرب من الحماس فما ملكت أن ذهلت عن نفسى واندمجت فى التيار كأشد ما يكون المرء » (٥٥) .

ويتجلى اختلاط مشاعر « العامة » من المصريين تجاه ثورة ١٩١٩ ، بأوضح ما تكون الصورة ، فى مواقف الأب ، « السيد أحمد عبد الجواد » . فهو وطنى غيور - من مشايخ الحزب الوطنى - منذ شبابه ، ومع نهاية الحرب تحطمت توقعاته الوطنية ، فمال إلى الإذعان للحكم البريطانى (٥٦) . لكن هذا الرجل ، أيضاً ، سرعان ما تجرّفه أحداث ١٩١٨ - ١٩١٩ . شيئاً فشيئاً ، أصبح هو ورفاقه من متوسطى العمر ، من سكان بين القصرين ، يؤيدون الوفد (« الباشوات ») ؛ وأصبح تطوره وتقدمه محور النقاشات اليومية ، التى يشهدها محل عبد الجواد ؛ وصار هناك قبول بزعماء الحركة الجديدة كورثة شرعيين لزعامة الحزب الوطنى القديمة ، وللمرمر العثماني « عباس حلمى » (٥٧) .

بعد عدة شهور من الهياج الوطنى ، وبحلول مارس ١٩١٩ ، أصبح السيد « عبد الجواد » وأصدقاؤه ، فى بين القصرين ، من العاطفين على الوفد . وهم يرون فى نفى البريطانيين لزغلول ورفاقه - « حتى الباشوات الكبار - » حدث مخيف (٥٨) . وتعزز الأنباء المؤثرة عن إطلاق سراح الموفدين المنفيين ، فى إبريل ١٩١٩ ، من اتجاه « السيد » ، الوطنى المصرى . فهو يتجرف مع المظاهرات التلقائية التى عمت بين القصرين ، ويحل الحماس والترقب محل قلقه وتردده .. لقد « غار عهد الخوف والدماء ، أليس كذلك ؟ . سعد حر طليق ولعل فى طريقه الآن إلى أوروبا ، لم يعد بيننا وبين الاستقلال إلا خطوة أو كلمة » (٥٩) .

❖ لم يكن « ياسين » ابناً لأمينة وإنما للسيد أحمد عبد الجواد من امرأة أخرى (المترجم) .

انتهت « الثورة » ، وأصبح « السيد » الآن راغباً في المفاخرة بنشاطات ابنه « فهمى » الوطنية ، والتي كان يعارضها في الماضي لأسباب شخصية . ولم يكن يكتفى بمشاركة أصدقائه امتداح « وطنية » فهمى « وشجاعته » ، بل يصرح بأنه لو كان ما يزال شاباً ، غير مثقل بمسئوليات منتصف العمر ، لأصبح هو أيضاً سنداً فعالاً للثورة .

إن أبرز ما فى ملامح الصورة التفصيلية التى قدمها « نجيب محفوظ » لردود أفعال الطبقة الوسطى المصرية تجاه ثورة ١٩١٩ ، هو التنافر بين الاتجاه الوطنى للتخبة السياسية المصرية والجمهور ، الذى كانوا يتحدثون باسمه . فى المراحل الأولى من الثورة ، كانت الصفوة والجماهير تريد أشياء مختلفة للغاية ، وعندما رفضت قيادة الوفد الوطنية الجديدة ، عند انتهاء الحرب فى أواخر ١٩١٨ ، الارتباط بالعثمانية ، باعتباره أمر عديم الجدوى ، كان معظم المصريين لا يزالون يعلقون الآمال على الإمبراطورية والسلطان / الخليفة ؛ وبينما كانت الزعامة الجديدة بديلاً سياسياً لعناصر ما قبل الحرب - الحديو والحزب الوطنى - فإن الجماهير كانت تود أن ترى فى الجديد امتداداً للتقديم . فى أعقاب الحرب العالمية الأولى ، كانت هناك مسافة بين فهم الصفوة السياسية المصرية لما ينبغي عمله وبين ما تأمل الجماهير فى حدوثه . ولم يُنتزع غالبية المصريين من توجههم العثمانى التقليدى إلا بعد حوادث إبريل ومايو ١٩١٩ العنيفة ، التى أعادت قدراً من الانسجام بين نظرة الزعامة الوطنية وقاعدتها الشعبية المفترضة . وعلى الرغم من أن الهياج والتمرد الثورى ، فى عام ١٩١٩ ، قد دفع هؤلاء « العامة » من المصريين بعيداً عن ولائهم العثمانية السابقة ، إلا أنه من الواضح أن ذلك كان استجابة لمبادرات النخبة السياسية .

مصر والقومية العربية بعد الحرب العالمية الأولى

مثلما رأى زعماء ثورة ١٩١٩ مصر منفصلة تماماً عن سلطاتها السابق ، كذلك لم يروا أبة صلة مباشرة بين حركتهم وبين الحركة القومية التى ظهرت فى البلاد العربية المجاورة . وعلى المستوى البرنامجى ، فإن بيانات وتصريحات الوفديين والحزب الوطنى ، والتنظيمات السياسية الأقل شأنًا ، خلال المرحلة الثورية ، كانت تتجاهل ببساطة أى علاقة مباشرة بين مصر والحركة القومية العربية فى آسيا الغربية . وإذا ما ألقينا نظرة على بعض خطب « سعد زغلول » ، فسنجد أنه باستثناء الإشارات العابرة إلى المصريين باعتبارهم « أبناء للحضارة الفرعونية والحضارة العربية » ، أو الإطراء على مساهمة عرب مصر من البدو فى الحركة الوطنية ، فإن القائد البارز للثورة لا يعير انتباهاً سواء للبعد العربى لمصر ، أو لاحتمال وجود صلة بين القومية المصرية والقومية العربية (٦١) .

كذلك فليست هناك صلات عملية واضحة بين الحركتين الوطنيتين المصرية والعربية .
بعد الحرب العالمية الأولى. والوفد المصرى إلى باريس ، فى ١٩١٩ ، يرفض التعاون مع
«جمعية الأمم الشرقية» الجنينية ، التى تشكلت وسط الوفود غير الأوروبية إلى مؤتمر
السلام ، انطلاقاً من أن توكيل الشعب المصرى قاصر على تحقيق استقلال مصر (٦٢) . ويبدو
أن الاتصال الرسمى الوحيد بين مصر والحركة القومية العربية لعرب آسيا ، بعد الحرب العالمية
الأولى ، هو إرسال أحد ضباط الجيش المصرى للعمل كوزير للحرية فى حكومة الشريف
بالحجاز ، خلال أعوام ١٩١٩ - ١٩٢١ . لكن هذا الاتصال كان من ترتيب البريطانيين ،
واستمر حتى منتصف عام ١٩٢٠ فحسب ، عندما استقال الضابط من منصبه بسبب التوتر
مع الملك حسين (٦٣) . ولربما كانت أكثر الصور تعبيراً عن ابتعاد مصر عن الشئون العربية،
بعد الحرب العالمية الأولى، تلك التى رسمها السير «رونالد ستورز» للملك المنفى «فبصل» ،
ملك سوريا ، وهو فى طريقه إلى أوروبا عبر مصر ، فى ١٩٢١ فالملك لم يستقبل رسمياً ،
سواء من جانب الحكومة المصرية أو الحركة الوطنية المصرية ، و «فى محطة القنطرة ، انتظر
القطار جالساً فوق أمتعته» (٦٤) .

وفضلاً عن عدم رؤيتهم لأى انتساب بين الحركتين الوطنيتين المصرية والعربية ، فى
فترة ما بعد الحرب ، كان زعماء الوفد ، بصفة خاصة ، يعبرون عن شعور محدد بالتفوق تجاه
عرب غربى آسيا ، وشعور كبير كذلك بالاستياء تجاه ميل قوى الحلفاء الواضح ، فى ١٩١٨
- ١٩١٩ ، لصالح العرب وضد القومية المصرية . وقد وضع ذلك منذ وقت مبكر ، فى ١٣
نوفمبر ١٩١٨ ، فى اجتماع الزعماء المصريين مع «وينجت» ، عندما تحدث أحدهم بحدة
قائلاً بأن المصريين «يعتبرون أنفسهم أقدر كثيراً على حكم أنفسهم من العرب والسوريين
ويلاذ ما بين النهرين ، الذين متحتهم الحكومتين الإنجليزية والفرنسية حق تقرير
المصير» (٦٥) . وتكررت الشكوى مراراً خلال العام التالى ، عندما سُمح للمندوبين العرب
بالذهاب إلى باريس ، بينما رفض الحلفاء الطلبات المصرية بنفس الخصوص . وهكذا ، كان
هناك اعتقاد بأن مصر «تتفوق كثيراً» على مناطق مثل الحجاز وشبه الجزيرة العربية
ولبنان (وكذلك على دول أوروبا الشرقية ، مثل اليونان والصرب ورومانيا) ، ومن المؤكد أنها
جديرة بالتمثيل فى مؤتمر السلام (٦٦) ؛ وحضور وفد من الحجاز ، الهزيل والمتخلف ، لهر
مير لتمثيل مصر «الأكثر تقدماً» فى مؤتمر باريس (٦٧) . ويبدو أن التعبير المصرى عن
الاستياء من المعاملة المنحازة للعرب كان أكثر من مقنع ، فالسير «رونالد جراهام» يرى ،
فى إبريل ١٩١٩ ، أنه «ما لاشك فيه أن الكبرياء المصرى قد جرح بغياب التمثيل المصرى
فى مؤتمر السلام ، فى الوقت الذى يمثل فيه الهند الأسوأ ، وبدو الحجاز المنبوذين
المكروهين» (٦٨) . وأخيراً، فإن الوطنيين المصريين جعلوا من مسألة تفضيل عرب غربى آسيا ،

أحد قضايا الحركة الوطنية النشطة بعد الحرب العالمية الأولى ؛ ف « هناك سبب آخر شجعنا ، هو الاعتراف باستقلال إخواننا في الحجاز ، الذين يتحدثون نفس لغتنا ويعتقدون دين معظمنا . إن عرب الحجاز لم يسبق أن تمتعوا بالوجود السياسي المستقل مثلنا . فالحقيقة أنهم ظلوا ، لقرن من الزمان ، تحت سيطرتنا السياسية ... أليس من المنطقي أن نتوقع من الحكومة البريطانية ، على ضوء تأكيدات أعضائها المتكررة ، معاملة تتساوى ، على الأقل ، بمعاملتهم لعرب الحجاز ؟ » (٦٩) .

وبرغم الاعتراف الواضح بالحجازيين كـ « أخوة » ، يشتركون مع المصريين في اللغة والدين ، إلا أن العرض شكل واضح من أشكال الاستعلاء المصرى على عرب الحجاز ، واستياء واضح من ظلم تفضيل الأكثر تخلفاً على الأكثر تقدماً .

لم يكن الرأي العام في مصر موحداً في عدائه للحركة الوطنية العربية ، التي انتعشت في الهلال الخصيب عقب الحرب العالمية الأولى مباشرة . وبالرغم من أن استمرار الرقابة البريطانية على الصحف المصرية كان مقصوداً به ، بصفة خاصة ، مراقبة تلك المواد المتعلقة بالنشاطات الفرنسية ، في سوريا ولبنان ، التي يمكن أن تتضمن هجوماً على حليف بريطانيا الفرنسي ، أو المجريات الإسلامية والعربية التي يمكن أن تؤدي إلى ارتداد غير ملائم داخل مصر ، فإن الصحافة المصرية كانت قادرة على التعليق ، « باعتدال » وبكلمات غير ملتزمة ، على الأحداث التي يشهدها الهلال الخصيب (٧٠) . وكان بروز رجال الدعاية السوريين اللبنانيين في الصحافة المصرية ، في ذلك الوقت كفيلاً بأن يكون جانب كبير من التغطية متعاطفاً مع الأمنى الوطنية العربية وتطوراتها . وعندما وقع الصدام النهائي بين فرنسا والحكومة العربية في دمشق ، في صيف ١٩٢٠ ، تعاطفت معظم الصحف المصرية ، سواء التي يوجهها السوريون أو المصريون ، مع القضية العربية . واحتجت الصحف البارزة على التقسيم التعسفي والمتعنت للهلال الخصيب بين بريطانيا وفرنسا (٧١) ، وانتقدت استخدام فرنسا المتسرع للقوة ضد الوطنيين العرب (٧٢) ، وأعلنت استيائها من أن « سياسة حق تقرير المصير لا تطبق على الأمم الشرقية » ومن أن « للحرية قيود جغرافية وعرقية » (٧٣) .

لكن التعاطف الذي أبدته مصر تجاه القضية الوطنية العربية ، في عام ١٩٢٠ ، كان له حدوده . وكانت الصحافة ذات التوجيه السوري هي التي تصدت للمسألة واهتمت بها الاهتمام الأكبر (٧٤) . فباستثناء مناشدات الصحف ذات التوجيه السوري ، من حين لآخر ، لإرسال المساعدات الطبية من مصر إلى سوريا (٧٥) ، فإن مصر ، على ما يبدو ، لم تر معنى للتورط في الحوادث السورية ، أو كانت غير قادرة على التأثير في مجرياتهما ؛ ولا كان هناك اهتمام مصرى خاص بهزيمة الحركة الوطنية الموازية . وكما ترى التقييمات البريطانية فإن

الاحتكاكات الفرنسية العربية المسلحة ، التي شهدتها سوريا ، فى يوليو ١٩٢٠ ، « لم تثر كثير اهتمام خارج الأوساط السورية المحلية ، ولم تكن هناك محاولة جادة لإثارة المشاعر المعادية للأوروبيين ، رداً على ذلك » (٧٦) .

زعيم مصرى وحيد فقط هو الذى لم يشارك المصريين لامبالاتهم تجاه القضايا الوطنية العربية ، فى أعقاب الحرب مباشرة ، هو الحديو (السابق آنذاك) « عباس حلمى » .. نفس الرجل الذى كان ضالعا فى المجريات السياسية لآسيا العربية ، قبيل الحرب . ففى أوائل العشرينيات ، أخذ « عباس حلمى » على عاتقه القيام ببعض التحركات لمد نفوذه الشخصى إلى آسيا العربية . وفى ١٩٢٠ ، عرض خدماته ، فى القسطنطينية ، على الحكومة العثمانية للتوسط بين العثمانيين والوطنيين العرب فى الهلال الخصيب . وليس هناك ما يشير إلى أن العثمانيين وجدوا فى العرض ما يستحق (٧٧) . وفى ١٩٢١ ، أقام - فى وقت واحد - علاقات سرية مع كل من الوطنيين العرب ، والفرنسيين ، والبريطانيين ، فى محاولة لخلق حالة من النفوذ حول نفسه فى سوريا . وقد اقترح على السوريين إقامة وحدة مع مصر ، بدلا من الانتداب الفرنسى ، على أن يكون هو الحاكم (٧٨) ؛ ومن الواضح أنه عرض نفسه على الفرنسيين كمعادل معاد للبريطانيين فى مواجهة الملك فيصل الموالى للبريطانيين ، والمنصّب آنذاك ببغداد (٧٩) ؛ كما أوحى للبريطانيين بأن أنسب وسيلة للسيطرة على الشرق الأوسط هو إقامة مجموعة من التحالفات بين الأقاليم العربية المتعددة ومصر ، تحت قيادة « أمير مصرى » عليم بالشئون العربية (٨٠) . وفى ١٩٢٢ - ١٩٢٣ ، شد الحديو السابق الرحال إلى «لوزان» ، حيث تجمع عدد من الزعماء الوطنيين ، فى محاولة للتأثير على عملية إرساء السلام فى الشرق الأوسط . وهناك ، انهكم فى الجهود الرامية إلى تنظيم « جمعية شرقية ثورية عليا » توحد بين الوطنيين المصريين والهنود والعرب فى جبهة مشتركة معادية للاستعمار (٨١) .

ولم يكتب لأى من مناورات « عباس حلمى » النجاح . فالفرنسيون لم يتحركوا فى اتجاه تنصيبه ملكاً على سوريا (بالرغم من لعبهم بالفكرة نفسها ، فى سنوات لاحقة) ؛ والبريطانيون كانوا يعرفونه إلى الحد الذى يمنعهم من أن يجعلوا منه وكيلا لهم فى الشرق ؛ أما « الجمعية الشرقية الثورية العليا » ، فلم يسمع بها أحد بعد عام ١٩٢٣ . لكن نشاطات الحديو السابق كانت تتضمن جانباً من طبيعة الوطنية المصرية بعد الحرب العالمية الأولى . فهى تشهد على هامشية العالم العربى بالنسبة للمصريين أثناء ثورة ١٩١٩ ؛ فلم تكن هناك جهود مصرية للإسهام فى السياسة العربية ، بعد الحرب ، إلا تلك التى قام بها حاكم مصرى مخلوع ، بحثاً عن منصب بديل عن ذلك الذى فقدته فى مصر . ومن الجدير بالذكر فى هذا الصدد ، أن « عباس حلمى » قد تعرض لهجوم المنفيين المصريين الآخرين ، بسبب تورطه فى

الشنون العربية . ففى أواخر ١٩٢١ ، تعرض لضغط عناصر الحزب الوطنى بأوروبا ، بقيادة « عبد الحميد سعيد » ، كى يوقف مخططاته العربية ويركز على الشنون المصرية (٨٢) ؛ وفى «لوزان » ، عام ٢٢ - ١٩٢٣ ، عارض « الوفد » غير الرسمى ونفس رجال الحزب الوطنى المنفيين جهوده الجبارة لإقامة عصبة عامة معادية للاستعمار (٨٣) .

مصر والسودان : وحدة وادى النيل

كان موقف الوطنيين المصريين من السودان ، أثناء ثورة ١٩١٩ ، هو الاستثناء الجزئى الوحيد بالخروج عن مصر كبؤرة وحيدة . فمألاً شك فيه أن أحد الأهداف الرئيسية للوطنيين المصريين كان استعادة الوحدة السياسية بين مصر والسودان . وكان الشعار العام لوحدة وادى النيل مطلباً ثابتاً للوطنيين المصريين ، ابتداءً من ١٩١٩ . فقد كان هو المطلب الذى أكدوا عليه فى مناشداتهم إلى مؤتمر السلام ، فى ١٩١٩ (٨٤) ؛ وفى المفاوضات بين الزعماء المصريين والبريطانيين ، فى ١٩٢٠ - ١٩٢١ (٨٥) ؛ وفى مفاوضات الوفود المصرية غير الرسمية إلى مؤتمر «لوزان » ، فى ١٩٢٢ - ١٩٢٣ ؛ وفى المسودات الأولية لدستور ١٩٢٣ ، على الأقل حتى « أفلحت الضغوط البريطانية فى استبعاد أى إشارة دستورية إلى العاهل المصرى باعتباره « ملك مصر والسودان » (٨٦) . وعلى الرغم من أن ثورة ١٩١٩ ، لم تحدث أى تغيير ، سواء فى الوضع النظرى للسودان كموضع حكم مشترك إنجليزى - مصرى ، أو من حيث السيطرة العملية لبريطانيا العظمى على الإقليم ، إلا أن الوطنيين المصريين استمروا ، فيما تلا من أعوام ، على إصرارهم بأن السودان جزء مكمل لمصر . وكما صاغها أحد القرارات المبكرة للبرلمان الأول لمصر المشتعلة ، فى ١٩٢٤ فإن اعتبار « السودان جزءاً لا يتجزأ من مصر » لهو « مبدأ خالد » (٨٧) .

لكن ، كانت هناك قيود عملية وأيدولوجية على هذا التصميم البلاغى على وحدة مصر والسودان ؛ قيود تكشف عن أن هذا المفهوم لم يكن إلى حد كبير ، سوى امتداد لتوجه الوطنى المتمركز على مصر لثورة ١٩١٩ . فوحدة مصر والسودان لم يرد لها ذكر فى البيانات الأولى للوفد الوليد ، فى أواخر عام ١٩١٨ ، ولم تضاف إلى برنامجه إلا فى يناير ١٩١٩ ، عندما أكد « سعد زغلول » على أن الإقليمين « لا ينفصلان » ، وعلى أن جميع مطالب الوفد تنطبق على السودان ، كما تنطبق على مصر (٨٨) . وبصيغة عملية ، فإن الزعماء المصريين كانوا يميلون إلى إعطاء استقلال مصر الأولوية على مسألة الوحدة المصرية السودانية . وسواء « زغلول » ، فى مفاوضاته مع لورد « ملتر » ، فى ١٩٢٠ ، أو « عدلى يكن » ، فى مفاوضاته مع لورد « كيرزون » ، فى ١٩٢١ فإن كلاهما كان مستعداً لإرجاد

البت فى مسألة السودان حين الانتهاء من حسم وضع مصر (٨٩). كذلك، كانت علاقات الوفد السياسية بشعب السودان محدودة نسبياً، ولم يقم سوى علاقات قليلة مع السودانيين، فى الفترة من ١٩١٩ - ١٩٢٤ (٩٠).

ومن منظور عملى ، فإن إصرار المصريين على وحدة مصر والسودان ينطلق بالأساس من منطق ذرائعى ، لا يقوم على أية هوية مبتافيزيقية بين الإقليمين ، أو على وحدة عرقية - تاريخية بين شعبى الإقليمين ، وإنما ينطلق من ضرورة مصرية للسيطرة على السودان لضمان أمن ورخاء مصر نفسها . من هنا ، كان رئيس الوزراء « عدلى يكن » على استعداد ، عند نقطة معينة ، للقبول بوضع البريطانيين فى السودان مقابل إعطاء مصر الأولوية فى حصص مياه النيل (٩١) ؛ و « حسين رشدى » ، عندما كان رئيساً للجنة الدستورية ، فى ١٩٢٢ - ١٩٢٣ ، يشير إلى السودان باعتباره « مصدر الحياة ذاتها » ، بحكم تحكمه فى النيل (٩٢) ؛ ويرى « سعد زغلول » أن السودان « ضرورى لمصر أكثر من الاسكندرية » (٩٣). وعلى الرغم من أن « زغلول » كان يقدم أحياناً دفاعاً عن دعاوى مصر فى السودان يقوم على المبادئ الوطنية المجردة ، مثل الأصول المصرية المفترضة لكثير من السودانيين ، إلا أن الأمر الأكثر حيوية بالنسبة له هو أن « امتلاك السودان معناه حكم مصر » (٩٤) . فلم يكن « هيرودوت » وحده الذى يعتبر مصر هبة النيل ، بل الوطنيين المصريين كذلك . ولا يسعنا إلا أن نتفق مع استنتاج « طارق البشرى » بأنه بالرغم من التعهدات المتكررة من جانب زعماء الوفد بإنجاز وحدة مصر والسودان ، فقد كانت « الحركة الوطنية المصرية المصرية فحسب » ، وحزب الوفد كان مصرياً فقط « ، ومن ثم فإن « استقلال السودان عندهما هو من مميزات استقلال مصر ومن مكملاته » (٩٥) .

انتصار الاتجاه القومي المصري

إذا كانت البرامج والسياسات التى قدمها المصريون ، فى مجرى ثورتهم فى ١٩١٩ وأوائل العشرينيات، ترفض أية صلات خارجية ، باستثناء السيادة المصرية على السودان ، فقد كان من نتيجة مرحلة التأجيج الذى أعقبت الحرب أن اشتد عود الأمة - الدولة المصرية الحديثة النشأة ، التى نتجت عن الثورة . وباختصار ، فقد كانت نتائج ثورة ١٩١٩ ، بمثابة مدد ضخم للاتجاه القومى القطرى المصرى الصرف ، ودعامة للتوجه الذى يرى فى مصر وواذى النيل هوية قومية متفردة .

بالطبع ، كانت النتيجة الأساسية للثورة المصرية فى ١٩١٩ ، هى إنجاز الاستقلال المصرى ، وإن لم يكن استقلالاً كاملاً . وفى فبراير ١٩٢٢ ، أعلنت بريطانيا العظمى ، من

طرف واحد ، إلغاء الحماية على مصر ، ثم جاء إعلان استقلال مصر وإعلان « أحمد فؤاد » نفسه ملكاً بدلاً من سلطان ، وذلك فى مارس ١٩٢٢ ، وأعقب ذلك وضع الدستور وقانون الانتخابات فى ٢٢ - ١٩٢٣ . وفى أى من تلك الخطوات ، التى دشنت قيام الملكية البرلمانية المصرية ، لم يكن ثمة تعبير عن ارتباطات سياسية خارجية للدولة الحديثة الاستقلال . فإعلان ١٥ مارس ١٩٢٢ ، يشير إلى أن « مصر دولة مستقلة ، ذات سيادة » ، ولا يحوى أية إشارة إلى الإمبراطورية العثمانية أو العوالم العربية (٩٦) . والدستور الذى أُعلن فى ١٩ إبريل ١٩٢٣ ، كان كذلك مصرى الاتجاه ، يعلن فى مادته الأولى أن « مصر دولة حرة ، مستقلة ، ذات سيادة » ، ولا يشير إلى الإسلام والعرب إلا فى المادة ١٤٩ ، فيذكر أن الإسلام دين الدولة والعربية لغتها الرسمية . وذكر كذلك السودان ، ولكن - فقط - فى سياق موضوع تأجيل تطبيق الدستور على السودان للمستقبل (٩٧) .

ومن منظور أوسع فقد أدت الحرب العالمية الأولى ، وما أعقبها من ترتيبات ، إلى ظهور عصر جديد فى الشرق الأوسط وعصر الأمة - الدولة ذات الطابع الإقليمى . فمن وسط رماد الإمبراطورية العثمانية قامت تركيا المستقلة ، وتبنت إيران المنتعشة ، تحت قيادة الجنرال/ الشاه « رضا بهلوى » ، إجراءات التغريب ، وواصلت مصر ، المستقلة إلى حد كبير ، تطورها الاقتصادية والثقافية المؤثر ، الذى كانت قد بدأت فى القرن التاسع عشر . ويبدو أن كل ذلك كان من شأنه التأكيد - من جانب كثير من مثقفى الشرق الأوسط - على أن الأمة/ الدولة ذات الطابع الإقليمى هى الشكل الصحيح والضرورى من أشكال الدولة ، الذى ينبغى أن يتبناه أى شعب كى يصبح « حديثاً » . وفى الشرق الأوسط ، كما فى أجزاء أخرى كثيرة من العالم ، فى العشرينيات ، وحتى فى الثلاثينيات ، كانت السيادة لذلك النوع من الدولة . ومن المؤكد أن مصر لم تشذ عن هذه القاعدة ، فقد تحالفت التطورات الجغرافية والسوسيو - اقتصادية ومجرى الأحداث السياسية التى شهدتها تلك الأعوام ، لتعزل مصر عن المناطق المسلمة والعربية المحيطة بها .

الفصل الثالث

مصر ومسألة الخلافة (١٩٢٤ - ١٩٢٦)

بالرغم من أن الثورة المصرية في ١٩١٩ ، كانت ، بلا جدال ، أهم تطورات فترة ما بعد الحرب التي أسهمت في إعادة تشكيل الاتجاهات الوطنية ، إلا أنه لم يكن المؤثر الوحيد في تحقيق سيادة القومية القطرية في مصر ، في تلك الفترة . فهناك عامل إضافي على جانب كبير من الأهمية ، هو سقوط الإمبراطورية العثمانية ، الذي تواءم مع ذلك . وقد شملت صدمة سقوط الإمبراطورية معظم مناطق العالم الإسلامي . وعلى المستوى السياسي ، كان لزوال السلطان / الخليفة العثماني أن يحرم الحركة الإسلامية من قوتها المنظمة ومركزها البؤري الحى الوحيد . وابتداء من أوائل العشرينيات ، وما تلاها من أعوام ، لم يشهد العالم الإسلامى زعيماً بارزاً يمكن أن يلتف حوله بقية المسلمين ، وظل البحث عن بديل للسلطان / الخليفة يشغل بال الرأي العام الإسلامى ، وكذلك كثير من الزعماء المسلمين الفرادى . لسنوات لاحقة . ومن المنطلق الثقافى ، أثار زوال الدولة العثمانية ومؤسساتها التقليدية ، مسائل أساسية تتعلق بمعية الوضع السياسى . ومن المنظور الأوسع ، فإن التطورات التي شهدتها سنوات ١٩١٤ - ١٩٢٤ ، غيرت من العالم السياسى الذى كان يعيشه المسلمون العثمانيون السابقون . فبعد أن كانوا خاضعين ، إسمياً أو فعلياً ، لدولة إسلامية ، يتطابق فيها الواقع - على الأقل من الوجهة النظرية - مع النظرة الإسلامية التقليدية للعالم ، أصبحوا إما تحت وصاية السادة الأوروبيين أو مواطنين فى دول قومية جديدة ذات مفاهيم سياسية شديدة الاختلاف .

مسألة الخلافة في مصر (١٩٢٤)

من بين كل الأحداث المتعلقة بالإمبراطورية العثمانية وسلطانها / الخليفة، في هذه الفترة، كان هناك تطور يحمل دلالة كبرى بالنسبة للمصريين، هو إلغاء الأتراك للخلافة، فى مارس ١٩٢٤ . وكما رأينا، فإن ظهور الحركة القومية التركية، فى أوائل العشرينيات، كان له صدى طيباً فى مصر، بشكل عام، وفُسرَت نجاحاتها المعادية للاستعمار باعتبارها بشير خير للإسلام والمسلمين (١) . وحتى فصل الخلافة عن السلطنة ، فى أواخر ١٩٢٢ ، لم يحدث،

على ما يبدو ، صدمة كبيرة للمصريين . فعلى الرغم من أن غالبية الرأي العام فى البلاد رأى فى الإجراء خطأ من جانب السلطات التركية ، إلا أن الاستنتاج البريطانى ، خلال عام ١٩٢٣ - ١٩٢٤ ، يرى أن الخلافة الجديدة المتضائلة كانت مقبولة من جانب الرأي العام المصرى المسلم (٢) .

على أنه بإلغاء الأتراك للخلافة فى مارس ١٩٢٤ ، لم يعد التناقض بين الإسلام التاريخى والقومية التركية الحديثة خاطئاً . وكان تأثير الإجراء التركى على بقية العالم الإسلامى فوراً (٣) . وربما كانت الصدمة هى أوسع أشكال التعبير التى اتخذها رد الفعل الأولى فى مصر تجاه الإلغاء التركى المفاجئ . لمؤسسة مقدسة كذلك . أما المصريون من أصحاب الاتجاه التقليدى ، فيبدو أنهم شعروا بنوع من الخسارة الشخصية والهلع للنهاية التى آلت إليها الخلافة ، أو كما عبر عنه الشاعر « أحمد شوقى » :

الهند والهة ومصر حزينة تبكى عليها بدمع سحاح (٤)

ولكن حتى بالنسبة للأوساط الأكثر علمانية ، كان للحدث أهمية رمزية كبيرة ، باعتباره علامة على انتهاء مرحلة تاريخية من مراحل العالم الإسلامى (٥) . ولم يكن الإحساس بالصدمة لدى جانب من المصريين نابعاً من أى نوع من الإدراك لمغزى الخلافة فى حياتهم ، وإنما كان الرثاء على زوال رمز هام ، على « البقية الباقية من مجد الإسلام » فى الماضى ، والرابطة الوحيدة فى الحاضر ، التى برغم من أنها غير ملموسة ، إلا أنها لازالت تربط المسلمين فى جميع أنحاء العالم فى إطار جماعة إسلامية واحدة (٦) .

لقد تعرض النظام التركى لقدر كبير من الانتقاد فى مصر ، بسبب إلغائه للخلافة ، وفى الأوساط السياسية ، جاءت أقوى إدانة من جانب الحزب الوطنى ، صاحب التوجه التاريخى نحو الإمبراطورية العثمانية . وقد ندّد « أمين الرافعى » ، المعبر عن الحزب ، مراراً بالحكومة التركية على قرارها « المشنوم » وقسوتها تجاه الخليفة « عبد المجيد » ، الذى ظل ، خلال فترة خلافته القصيرة ، وفياً للدولة الجديدة فى تركيا ، و « إجراءاتها المتعسفة » ، التى لجأت إليها أثناء حملتها على التراث العثمانى فى تركيا . أما « محمد حسين هيكال » ، فبرغم تعاطفه مع النظام الجديد فى تركيا ، إلا أنه يندد ، فى صحيفة « السياسة » الناطقة بلسان حزب الأحرار ، بتهور الأتراك وعدم اعتدالهم فى طريقتهم للتغيير ، مقارنة بعملية التحديث التدريجى التى تشهدها مصر ، والتى توائم بين « ضرورات الحاضر ومتطلبات الدين » . (٨) لكن أكثر الانتقادات التى وجهت للأتراك حدة كان مصدرها الأوساط الدينية والمحافظه . فالشعراء المحافظون ، الذين امتدحوا ، فى السابق ، « مصطفى كمال » ، يتقلبون الآن عليه بسبب - تحديداً - العداء السافر للإسلام الذى كان يصنع سياساته فى عام

١٩٢٤ (١). وبالنسبة للمتدينين المصريين ، بصفة خاصة ، كان تصرف السلطات التركية « أشنع جريمة فى تاريخ الإسلام على الإسلام » (١٠) .

رفض قطاع كبير من رأى العام المصرى ، فى البداية ، القبول بالإلغاء التركى للخلافة ، واستمر اعترافه بالسلطان المنفى « عبد المجيد » ، كخليفة . واعتبر الصحفيون ، سواء من أصحاب الاتجاه الدينى أو العلمانى ، الخلافة مسألة تهم كافة المسلمين فى العالم ، وأنه ليس من حق جهة لا تمثل سوى قطاع من المسلمين أن تتصرف بشأنها من جانب واحد (١١) . وكان رد الفعل الأولى فى الأوساط الدينية فى مصر هو اعتبار القرار التركى بإلغاء الخلافة كأن لم يكن ، واستمرارهم على الوفاء بعهودهم السابقة لعبد المجيد . كان هذا هو الموقف الذى اتخذه عدد من العلماء البارزين فى مارس ١٩٢٤ ، الذين أصدروا البيانات حول الموضوع ، وكذلك شيخ الأزهر ، الذى أعلن رسمياً ، فى ١٥ مارس ، عدم شرعية الإلغاء التركى للخلافة ، ومن ثم بطلانه . (١٢) لكن شعبية عدم الاعتراف هذا أخذت فى التضاؤل ، سواء بسبب عدم جدوى الموقف أمام الإصرار التركى ، أو الاعتبارات السياسية الداخلية ، مثل رغبة الملك فؤاد فى الفوز بالخلافة لمصر ولنفسه (١٣) .

وعلى غرار الموقف المصرى تجاه مسألة الخلافة ، فى مارس ١٩٢٤ ، كان ازدراء المصريين لادعاءات « حسين » ، ملك الحجاز ، حول الخلافة . فقد رفض المصريون ، على اختلاف مشاربهم السياسية ، تلك الادعاءات . فقلل حزب « الأحرار » من دعمه الشعبى ؛ وأنكر « سعد زغلول » عليه الجدارة لتلك المكانة . بسبب النفوذ البريطانى الذى بفضلها قامت مملكته وبه دامت ؛ وكان « أمين الرافعى » (من الحزب الوطنى) ، يزدريه بسبب روابطه بالبريطانيين ، الذين أوحوا إليه بهذا الإدعاء ؛ أما العلماء المصريون فقد قرّروا على أن ملك الحجاز هو صنعة الإنجليز ، ولهذا فهو ينتقصه الاستقلال اللازم لخلافة حقيقية (١٤) . ويخبر اللورد « اللنبى » حكومته ، آنذاك ، بأن ادعاءات الملك « حسين » ، كانت تُرى فى مصر باعتبارها نوعاً من « الحماقة والعبث » ، يقف وراءها « التحريض البريطانى » (١٥) ؛ ومن هنا فهى لن تلقى تأييداً واضحاً من جانب المصريين .

وحيث اعتبر رأى العام المصرى أن ادعاءات « عبد المجيد » والملك « حسين » المتصلة بالخلافة غير واقعية وعشبية من أساسها ، سرعان ما اتجه نحو حلّين آخرين لمسألة مصير المؤسسة ، على ضوء الإجراء التركى فى مارس ١٩٢٤ : عقد مؤتمر أو مجلس إسلامى عام لمناقشة مستقبل الخلافة ، ونقل الخلافة إلى مصر . وتعود فكرة المؤتمر الإسلامى العام لمناقشة مسألة الخلافة إلى ما قبل إلغاء المنصب ، فقد ظهرت فى ١٩٢٣ ، عندما قدمها الأتراك أنفسهم كبديل (١٦) . وطفّت على السطح مرة أخرى ، فى مارس ١٩٢٤ ، عندما اقترح

السلطان المخلوع « عبد المجيد » ، فى أول بيان علنى له من منفاه ، عقد مؤتمر إسلامى حول الخلافة (١٧) . وبعد أيام قليلة من إلغاء الخلافة ، بدأت الصحافة المصرية مناقشة مثل ذلك الاجتماع ، ورأت أن الحاجة ماسة لمؤتمر عام لبحث ما أصبح قضية ملحة أمام العالم الإسلامى . وخلال تلك النقاشات ، تردد ، من حين لآخر ، فكرة مؤداها أن مصر ، بموقعها الجغرافى المركزى . ومؤسساتها الدينية الرائدة ، والقدر الكبير من الاستقلال السياسى الذى تمتع به ، هى أنسب البلدان لتنظيم واستضافة مثل ذلك المجلس (١٨) . وبحلول منتصف مارس ، كان موضوع عقد مؤتمر إسلامى عام فى مصر قد أصبح موضع تأييد كل من الأفراد والمنظمات المعنية ، ووجهت المناشدة لكل من رئيس الوزراء « سعد زغلول » والملك « فؤاد » كى يعلنوا تأييدهما للفكرة (١٩) .

على التوازى مع فكرة عقد مؤتمر إسلامى عام فى مصر لمناقشة مسألة الخلافة ، نبعت فكرة نقل الخلافة إلى مصر . ففور إلغاء الأتراك للخلافة ، بدأت تظهر فى الصحافة فكرة مصر كـ « مقر » محتمل للخلافة ، ثم الحديث عن إمكانية إقامة نوع جديد من الخلافة ، يكون الملك فؤاد فيها مسؤولاً عن توجيه أمور « مجلس إسلامى دائم » ، تمثل فيه كل الشعوب الإسلامية (٢١) . وقد أيدت « المقطم » بالذات ، فى مقالاتها ، فكرة تنصيب الملك « فؤاد » خليفة ، سواء بسبب جدارته لجلالته للمنصب ، أو بسبب انفراد مصر بمزايا جغرافية وحضارية ودينية ، تؤهلها لتكون مقر للخلافة فى العالم الحديث (٢٢) . ويتحدث « الأهرام » فى مقال افتتاحى ، مطولاً ، عن مصر كمقر للخلافة ، مشير إلى الفائدة التى سوف تعود على مصر والعالم الإسلامى ككل إذا ما قامت الخلافة فى « أكبر دولة إسلامية وأرقى دول الإسلام طراً » (٢٣) .

بتلك المقترحات حول المؤتمر الإسلامى العام ، ومصر كمقر للخلافة ، تدخل فيما يسميه « بى . جى . فاتيكيوتس » « مسألة سياسية بائسة » ، أى التيارات والتيارات المضادة للقوى السياسية المصرية حول مسألة الخلافة (٢٤) . فبعداً عن الهيبة التى يمكن أن تتحقق ، داخلياً وخارجياً ، لأى زعيم مسلم يقبل تسنم الخلافة ، من المحتمل أن تلحق قضية الخلافة الاضطراب بالسياسات المصرية الداخلية . كان الموقف الرسمى حول موضوع الخلافة ، من جانب أول وزارة مصرية مستقلة منتخبة (أى الوزارة الوفدية التى عينت فى مارس ١٩٢٤) ، هو عدم تورط حكومة مصر العلمانية فى مسألة دينية دولية (٢٥) . ومنذ البداية ، كان من الواضح أن « زغلول » لا يرى بديلاً سوى القبول بالإجراء التركى كأمر واقع ، وتجاوزه (٢٦) . وهناك ما يشير إلى أن الوزارة الوفدية نفسها كانت تفكر فى الفوز بالخلافة للملك « فؤاد » ولمصر . ويشار إلى أن مجلس الوزراء المصرى رأى فى تنصيب الملك « فؤاد » كخليفة فكرة جذابة لمصر ، انطلاقاً من المكانة والنفوذ التى ستحتظى به مصر (فى مواجهة بريطانيا على

وجه الخصوص) بفضل تدعيم مسلمى العالم لها (٢٧) . وقد أعلن رسمياً ، فى منتصف مارس ، أن « زغلول » تحدث معه مطولاً « فى محاولة لإقناعه بقبول الخلافة » (٢٨) .

إن نوايا الملك « فؤاد » نفسه تجاه الخلافة موضع تساؤل . فهو ، سواء قبل أو بعد إلغاء الخلافة ، ينكر ، فى أكثر من مناسبة ، رغبته فى الفوز بالخلافة لنفسه (٢٩) . إلا أن هناك - كما سيتضح من دراستنا لتطور مسألة الخلافة فى مصر - دلائل مادية كثيرة تشير إلى أن إنكار الملك المتكرر لطموحه فى الخلافة تنقصه الصراحة ، وإلى أنه كان ، فى منتصف العشرينات ، يأمل فى تولى الخلافة ويعمل من أجل تحقيق ذلك . وقد جاءت أولى التحركات الرسمية لإدخال مصر فى مسألة الخلافة من جانب المؤسسة الدينية المصرية . وكما نلاحظ ، كان الاتجاه الأولى للعلماء المصريين هو إنكار شرعية الإلغاء التركى للخلافة ، واستمرار اعترافهم بعبد المجيد كخليفة . إلا أن هذا الموقف تغير بمرور الزمن ، حيث أخذ كثير من الأفراد والجماعات ، سواء من داخل الهيئة الدينية أو خارجها ، يدركون عدم جدوى البقاء على العهد ، وبدأوا الدعوة ، بدلا من ذلك ، إلى المبادرة المصرية بتنظيم مؤتمر لمناقشة مسألة الخلافة (٣٠) . واتخذ التحرك نحو عقد مؤتمر إسلامى عام صفته الرسمية فى ٢٥ مارس ١٩٢٤ ، عندما اجتمع كبار هيئة العلماء ، وأصدروا عدداً من القرارات المتعلقة بقضية الخلافة . وكان أهم تلك القرارات هو سحب اعتراف مصر بعبد المجيد كخليفة ، نظراً لأنه غير طليق ومن ثم عاجز عن أداء مهامه منذ ابتداء خلافته فى ١٩٢٢ ، ودعوة البلاد الإسلامية الأخرى لإرسال مندوبين عنها للاجتماع بالقاهرة فى خلال عام ، للتشاور حول أمر من يؤول إليه أمر الخلافة الإسلامية (٣١) .

وخلال بقية عام ١٩٢٤ ، أسفرت الجهود المؤسسية التى قامت بها الهيئة الدينية المصرية ، أخيراً ، عن تنظيم مؤتمر إسلامى عام حول الخلافة . وأرسلت الدعوات ، باسم شيخ الأزهر ، إلى المئات من الأفراد والمنظمات فى أرجاء العالم الإسلامى ، لحضور المؤتمر (٣٢) . وفى داخل مصر ، تكونت سكرتارية ، ومجلس إدارى ، وعدة لجان فرعية فى بعض المدن الإقليمية ، وصحيفة لمساندة فكرة المؤتمر ، وذلك تحت قيادة مسئولين من الأزهر (٣٣) . ورغم أن النشاط الأولى للمؤسسة الأزهرية لمساندة المؤتمر جاء بمبادرة منها (٣٤) ، إلا أن القصر المصرى سرعان ما استحوذ على الحركة . فسافر « حسن نشأت » ، أحد موظفى وزارة الأوقاف المتصلين بالقصر ، وياور الملك فيما بعد ، إلى الاسكندرية وطنطا ، وغيرها من المدن الإقليمية ، لتشجيع إقامة اللجان الفرعية للمؤتمر ؛ وصرفت نفس الوزارة الأموال لمنظمى المؤتمر لتدعيم نشاطاتهم ؛ ولاشك فى صحة اعتقاد العليمين ببواطن الأمور من المصريين بأن تصرفات « نشأت » ، والوزارة ، والعلماء ، كانت تتم بعلم وموافقة الملك « فؤاد » (٣٥) .

لكن الحملة من أجل المؤتمر الإسلامى العام ، فى مصر عام ١٩٢٤ ، والنية الواضحة لعرايبيها فى تحقيق اختيار الملك « فؤاد » خليفة ، لم تمر دون معارضة . فقد كانت هناك عوامل واضحة ، تتراوح بين اعتبارات عملية تتعلق بحدود استغلال الملك للمنصب ، وبين مسائل أكثر نظرية حول ملائمة مصر كمقر للخلافة ، والتأثيرات المحتملة للخلافة على البنية السياسية الداخلية لمصر ، والتي دفعت عدداً من المصريين لمقاومة فكرة جلب الخلافة إلى مصر . ولم يكن للعلماء المصريين أنفسهم موقفاً موحداً من الموضوع ، فبعضهم ظل على اعترافه بخلافة « عبد المجيد » ، حتى بعد أن أنكرت الهيئة الرسمية شرعية إلغاء خلافته (٣٦) ، واتهم أحد العلماء زملاء « علناً بالخضوع للملك « فؤاد » ، ومثل نتيجة لذلك أمام هيئة كبار العلماء بتهمة إهانة الأزهر (وقد بُرئى من التهمة) (٣٧) . وجاءت أقوى معارضة للحملة ، المنطلقة من الأزهر والمدعومة من القصر ، من جانب هيئة أطلقت على نفسها « لجنة الخلافة العليا » ، والتي تشكلت فى مارس ١٩٢٤ . وكان الموقف الأساسى للجنة ، التى يرأسها الشيخ الصوفى « محمد ماضى أبو العزايم » ويدعمها الأمير « عمر طوسون » وكذلك بعض عناصر الحزب الوطنى ، هو الإصرار على مواصلة الاعتراف بعبد المجيد كخليفة ، لحين عقد المؤتمر ، الذى كانت تسعى إلى تنظيمه ، لمنافسة ذلك الذى كان يتبناه الأزهر (٣٨) . وبالرغم من حرمان اللجنة من التنظيم العلنى والدعاية من جانب الوزارة الوفدية اعتباراً من مارس ١٩٢٤ ، لشك الوزارة ، فى البداية ، فى رفاق الشيخ ، إلا أن الجهود المضادة للجنة الأزهر تواصلت ، ومن الواضح أنه كان لها بعض الأثر فى جعل رأى العام الإسلامى خارج مصر يتشكك فى أمر الجهود الرسمية حول المؤتمر (٣٩) .

وقد جاءت أوضح أشكال المعارضة الداخلية لحملة الأزهر من أجل عقد مؤتمر إسلامى فى مصر ، من جانب أحزاب مصر العلمانية . فقور صدور قرار الأزهر بتنظيم ذلك المؤتمر فى مارس ١٩٢٥ ، وجه « محمود عزمى » ، الصحفى وعضو حزب « الأحرار » ، خطاباً مفتوحاً إلى « سعد زغلول » ، رئيس الوزراء ، يسأله عن دستورية تولى الملك المصرى للخلافة ، بما يستتبع ذلك من مسؤوليات والتزامات خارج حدود مصر (٤٠) . وسرعان ما أصبح « سعد زغلول » نفسه يتساءل حول الحكمة من وراء الفكرة . فهو يبلغ النواب الوفديين ، فى إبريل ١٩٢٤ ، بتحفظاته حول عقد مؤتمر إسلامى فى مصر ، وبحلول يونيو ، أصبح يعبر علناً عن شكّه فى إمكان استعادة الخلافة (٤١) . وفى النصف الثانى من عام ١٩٢٤ ، عندما أصبح معلوماً أن الملك يناصر فكرة المؤتمر بصورة كبيرة ، قامت الوزارة الوفدية بالتحرك المباشر لإعاقة الجهود الأزهرية لتنظيم مثل ذلك المجلس . فمنعت وزارة الداخلية موظفى الحكومة من المشاركة فى لجان الخلافة المحلية التى أسسها العلماء ؛ وأبعد « حسن نشأت » عن منصبه بوزارة الأوقاف لتورطه فى تشجيع المؤتمر ؛ وأخيراً ، وبعد خروجه

من الوزارة ، بدأ الوفد يدعم ، بشكل خفى ، اللجنة المنافسة برئاسة الشيخ « أبو العزايم » ، بهدف عرقلة الجهود التى يعيها القصر لعقد المؤتمر (٤٢) .

ولكن يظل هناك تساؤلا حول ما إذا كانت المقاومة الداخلية ضمن المعوقات الحاسمة التى صادفت الحملة من أجل عقد مؤتمر للخلافة بمصر . إذ يبدو أن المعارضة الإسلامية الخارجية للفكرة كانت هى العامل الحاسم فى منع عقد المؤتمر فى مارس ١٩٢٥ ، كما كان مقرراً . فكثير من مسلمى العالم كانوا قلقين من أن تؤثر جهود الملك فؤاد على اجتماع مؤتمر الخلافة بالقاهرة ؛ وفى كل مكان ، اتسم الرد على دعوات حضور المؤتمر بالتردد وطلب المزيد من التوضيح بشأن الأهداف والإجراءات الخاصة بالمؤتمر ، قبل الموافقة على الاشتراك فى أعماله (٤٣) . ومن المحتمل كذلك أن الملك نفسه كان أقل اهتماماً بمواصلة مناصرة الخلافة ، فى أواخر ١٩٢٤ ، فى وقت كان الوفد فيه مطروداً من الوزارة بإنذار بريطانى ، ويتولى الحكم وزارة للقصر برئاسة « أحمد زيوار » . على أية حال ، فقد أعلنت لجنة الأزهر للخلافة ، فى ٢٥ يناير ١٩٢٥ ، تأجيل مؤتمر القاهرة حول الخلافة لوقت آخر خلال عام ١٩٢٦ ، وبررت ذلك بعدم استقرار الأوضاع فى مصر حيث كان مقرراً إجراء الانتخابات البرلمانية ، وكذلك التعقيدات الخارجية الناجمة عن الحرب السعودية - الشريفة فى الحجاز (٤٤) .

قضية « على عبد الرازق » ، ١٩٢٥

بالرغم من أن مؤيدى فكرة المؤتمر ، من الأزهرين ، واصلوا مشاوراتهم وتفاوضهم مع المسلمين خارج مصر ، بعد هذا الإعلان ، إلا أن مصر ، خلال بقية عام ١٩٢٥ ، لم تشهد أية تطورات ذات قيمة فيما يخص المؤتمر . لكن الأمر لم يخل من جدل حول الخلافة . وكان الحدث الرئيسى المتعلق بالخلافة ، فى ١٩٢٥ ، هو الضجة التى أعقبت نشر كتاب صغير من تأليف أحد قضاة المحكمة الشرعية المقومرين آنذاك . فقد كان كتاب الشيخ « على عبد الرازق » (الإسلام وأصول الحكم) هجوماً جذرياً على كل من الوضع المحدد للخلافة والفهم الإسلامى التقليدى لطبيعة المؤسسات السياسية الإسلامية ، الأمر الذى أدى إلى واحدة من أكبر المناظرات الدينية - السياسية ، التى شهدتها مصر ، خلال فترة ما بين الحربين (٤٥) .

كانت المقولة الأساسية فى كتاب « على عبد الرازق » هى عدم وجود أساس شرعى للخلافة الإسلامية . وعلى المستوى النظرى ، فإن بحثه فى القرآن والسنة لم يقوده إلى أى أساس واضح للمؤسسة ؛ وهو يرى أن المصادر القرآنية إما سكنت أو كانت غامضة ، فيما يتعلق بمسألة قيادة الجماعة الإسلامية بعد الرسول (٤٦) . وتاريخياً ، توصل إلى أن الخلافة الفعلية ، منذ الجيل الأول بعد « محمد » (ص) ، كانت مفروضة إما بالقوة أو بالخديعة .

فانطلاقاً من رغبات البشر ، لا الارتكاز على كلمات الرب ، كانت الخلافة ، بشكل عام ، ضارة بالجماعة الإسلامية ، و « نكبة على الإسلام والمسلمين ، وينبوع شر وفساد » (٤٧) .
وحيث أنه ليس لها مبرر نظري وغير مرغوب فيها فى التطبيق ، فهى منصب يمكن للإسلام والمسلمين أن يستغنوا عنه بيسر .

إلى جانب هذا الهجوم على الخلافة ، يواصل « عبد الرازق » تحليله لـ « أصول الحكم » الصحيحة فى الإسلام . فىرى الشيخ أن وظيفة « محمد » (ص) النبوية روحية صرفة ، لإرشاد الناس إلى صحيح الدين والحياة . وإذا كان الرسول قد أقام مجتمعاً ، فلا ينبغى الخلط بين هذا والدولة . والأمة ، فى سبيلها لإنجاز أهدافها الدينية ، ليست بحاجة إلى التوحد سياسياً ، « فالوحدة العربية » ، التى تحققت على يد الرسول ، كانت وحدة دينية لا سياسية ، فالعرب يشكلون « أمماً مختلفة » ، سواء فى عهد النبى أو بعد ذلك ؛ وعلى نفس المنوال ، فإن وجود دول منفصلة ، تتعايش فى إطار المنظومة الإيمانية ، يمكن أن تتلاءم مع وجود وأهداف الجماعة الدينية (٤٨) . أما النقطة الأشمل فى تحليل « على عبد الرازق » ، بعد مناقشته لمؤسسات الإسلام السياسية ، فهى أنها وغيرها من مؤسسات العالم الإسلامى المعاصر لا ينبغى تقييدها وحصرها فى تقاليد الإسلام الماضية ، وأن المسلمين المحدثين أحرار فى تنظيم شؤونهم على « أحدث ما أنتجت العقول البشرية » (٤٩) .

كان كتاب « على عبد الرازق » إعلاناً عنيفاً ومثيراً عن الحداثة ذات التوجه الغربى ، التى انتعشت فى مصر خلال العشرينيات . وكان العمل محاولة واضحة لتقديم إجابة صريحة للروح الباحثة ، وسط المسلمين ، عما ينبغى عمله تجاه الخلافة بعد إلغائها من جانب الأتراك ؛ هذه الإجابة هى : فلتنس ذلك . كان الكتاب يدعو ، بدلا من ذلك ، إلى الفصل التام بين « الدين » و « الدولة » فى الإسلام ، فيما يتعلق بالمؤسسات السياسية التقليدية للجماعة الإسلامية صراحة ، وضمنياً فيما يتصل بمجمل الشريعة (٥٠) . وفى سياق نفيه لتاريخية - ومن ثم مصداقية - المؤسسات السياسية الإسلامية التقليدية ، فإن الاتجاه العام للعمل هو إضفاء الشرعية على الدولة - القومية المصرية التى تبلورت حديثاً . فعلى عبد الرازق يرى أن الإسلام لا يمنع التقسيم السياسى للعالم الإسلامى إلى وحدات قومية ، يقدم لها المسلمون ولا هم السياسى . وخاتمة الكتاب تأكيد جازم للمنظور الغربى الذى كان يميز كثيراً من الصفوة المصرية فى العشرينيات : انظر إلى الغرب ، أيها الشاب ، إلى ذلك « العصرى » .

لم يكن ثمة مفر من أن تتداخل مع هذه النقاط النظرية اعتبارات عملية . فعلى عبد الرازق كان من المتعاطفين سياسياً مع « الأحرار الدستوريين » ، برزت أسرته فى قيادة هذا الحزب (٥١) . وخلال حوالى مائة وخمسين إشارة إلى « الملك » و « السلطان » ، تنتقد معظمها

حكماً فرديين في التاريخ الإسلامي ، هناك مقارنات واضحة مع نظام الأوتوقراطية الملكية الذي ظهر حديثاً في مصر ، وكذلك تحذيرات ضمنية من تزايد خطر الطغيان الذي يمكن أن ينجم عن تقوية وضع الملك بالفوز بالخلافة . ولاشك أن كثيراً من المصريين فسروا الكتاب باعتباره هجوماً سياسياً على الملك وأطماعه في الخلافة . وكما صاغها تقييم صحفى معاصر فـ « إن المقصود بهذا الكتاب إنما هو العرش المصرى ، والتاج المصرى ، وذات الملك فؤاد » (٥٣) .

في هذا السياق ، أثار الكتاب عاصفة من الجدل في مصر ، عام ١٩٢٥ . وكان أكثر طرفين أصابهما القلق من جراء كتاب « عبد الرازق » هما : زملاءه من العلماء ، الذين هاجم الكتاب نظرتهم التقليدية ، والملك ، الذي كان الكتاب يهدد أطماعه الأوتوقراطية . وبعد نشره ، سرعان ما تعرض الكتاب لحملة من الانتقادات من جانب الصحافة الموالية للملك وكذلك كل من العلماء وهيناتهم ، الذين أزعجتهم آراء المؤلف (٥٤) . وأخيراً جاء رد فعل شيخ الأزهر - الذي كان في ظاهره استجابة لشكاوى العلماء وإن كان من الواضح أنه صدر تحت ضغوط ملكية - بإحالة « على عبد الرازق » إلى لجنة كبار العلماء بتهم مفحمة ، هي انحراف آراء « عبد الرازق » عن الفهم التقليدى لأقرانه (مثل جعله الشريعة الإسلامية مجرد « شريعة روحية » ، وإنكاره للمحتوى السياسى لرسالة « محمد » (ص) النبوية ، وانتقاده للأسس الدينية لخلافة « أبو بكر » والخلفاء الراشدين) (٥٥) . وفى ١٢ أغسطس ، اعتبر « عبد الرازق » مذنباً في الاتهام الموجه إليه بتبنى أفكار محظورة ، وبناء عليه تقرر إخراجه من زمرة العلماء (٥٦) .

من بين الأحزاب السياسية ، وقف الحزبان : (الوطنى) ، بصبغته الإسلامية التاريخية، و (الاتحادى) الجديد ، الذى تكون حديثاً كأداة في يد وزارة « زيوار » والقصر ، وقفاً بشدة ضد « عبد الرازق » والأفكار التى عبر عنها في كتابه (٥٧) . وكانت المناظرة اختباراً صعباً لاثنتين من أحزاب مصر الرائدة : « الوفد » و « الأحرار » . فسعد زغلول لم يكن موافقاً ، من وجهة شخصية ، على موقف « عبد الرازق » ، واعتبره « جاهلاً ببادئ دينه » ، وكان مؤيداً لعقابه من جانب المؤسسة الدينية (٥٨) . وفوق ذلك ، كان هناك ميل عند زعماء الوفد ، وسط الفقر السياسى لعام ١٩٢٥ ، لرؤية المناظرة كأسفين يمكن استغلاله لشق صفوف غرماثهم من « الاتحاديين » و « الأحرار » . (٥٩) من هنا ، كان الاتجاه الأولى للوفد هو الهجوم على « عبد الرازق » لتحريفه الإسلام ، واستغلال النقمة على الكتاب لإدانة معارضيه « الأحرار » على آرائهم الراديكالية ، بل وإلحاحهم الصريح (٦٠) . لكن الموقف الوفدى من الصراع تغير مع الوقت . وربما كان ذلك عائداً إلى كشف الجدل العلنى ، الذى أثارته القضية ، عن الأخطار التى تهدد حرية التفكير ، أو لإدراك الوفد لمغزى القضية بالنسبة لنضاله ضد القصر ، حيث

بدأت الصحافة الوفدية ، خلال المراحل الأخيرة من المناظرة ، تميل إلى انتقاد محاكمة « عبد الرزاق » ، باعتبارها تهديداً لحرية التفكير فى مصر (٦١) .

وبالرغم من اشتراك « حزب الأحرار » فى الوزارة الموالية للقصر ، برئاسة « أحمد زيوار » ، فقد جاء أبرز المدافعين عن « على عبد الرزاق » من بين صفوف هذا الحزب . ويعود ذلك ، بلا شك ، فى جانب منه ، إلى صلات عائلة « عبد الرزاق » بالحزب . لكن يبدو أنه كان له كذلك أسباباً أكثر تجرداً . فكتاب « على عبد الرزاق » ، فى هجومه على الحكم الفردى والاستبدادى كان ، فى حقيقة الأمر ، جزءاً لا يتجزأ من النظرة السياسية للأحرار . واندفاعاً فى نفس الاتجاه ، سواء لاعتبارات شخصية أو أيديولوجية ، دافعت صحافة حزب الأحرار وصحفيها فى ١٩٢٥ ، عن « على عبد الرزاق » فى مواجهة الاضطهاد الرسمى الذى تعرض له . وانتقدت الإجراءات الصارمة ضد الشيخ ، انطلاقاً من أن هيئة العلماء ليس من حقها قانوناً إصدار قرار فى حق واحد من موظفى الدولة (كان « عبد الرزاق » يشغل منصباً بالمحكمة الشرعية ، وطرده من هيئة العلماء يترتب عليه بالضرورة عزله عن وظيفته) ومن أن الإجراءات التى اتخذت بحق « عبد الرزاق » تعد انتهاكاً لدستور ١٩٢٣ ، الذى يضمن لكل مصري حريته فى التعبير (٦٢) .

ونظراً للمعضلة التى واجهها « الأحرار » بسبب تأييدهم لعبد الرزاق ، فى الوقت الذى يشاركون فيه فى وزارة يدعمها القصر وينبغى أن تأخذ موقفاً ضده ، فقد كان للتحقيق مع « على عبد الرزاق » ومعاقبته أثره الكبير فى مسار السياسة المصرية . فمن الوجهة القانونية ، كان طرد « عبد الرزاق » من زمرة العلماء يعنى إبعاده من منصبه كقاض بالمحكمة الشرعية كذلك ، حيث لا يعين بتلك المحاكم إلا من كان منتسباً إلى جماعة العلماء . لكن وزير العدل ، الذى كان عليه أن ينظر فى أمر « عبد الرزاق » كموظف بالمحكمة ، هو « عبد العزيز فهمى » ، رئيس حزب الأحرار . فراوغ « فهمى » فى أمر طرد « عبد الرزاق » من منصبه القضائى ؛ وفى المقابل طلب إليه رئيس الوزراء - ربما تحت ضغط من القصر - تقديم استقالته ، وفى النهاية استقال « فهمى » ووزيران آخران من الأحرار ، احتجاجاً على المسألة (٦٣) . وكان هذا بداية النهاية للوزارات التى يساندها القصر ، التى تولت الحكم بعد سقوط الوفد ، فى أواخر ١٩٢٤ . وبعد أن تراجعوا عن ارتباطهم بالقصر ، حشد « الأحرار » قواهم مع « الوفد » و « الوطنى » ، وأدى ضغط هذه المعارضة الموحدة إلى إجراء الانتخابات فى مايو ١٩٢٦ ، والتى شهدت عودة الأغلبية الوفدية إلى البرلمان .

كذلك ، كان للأزمة السياسية التى بدأت بمناظرة « عبد الرزاق » نتائج هامة فيما يتعلق بمسألة الخلافة فى مصر . فقد كان مقدراً ، بعد أن أصبحت وزارة القصر على وشك

الرحيل، شتاء ١٩٢٥ - ١٩٢٦، أن يعود الملك فؤاد إلى اللعب بورقة الخلافة ، فى محاولة لتدعيم مركزه فى مواجهة غرمائه فى الداخل (٦٤) . وبنهاية عام ١٩٢٥ ، ظهر دافع خارجى للتحرك باتجاه المسألة . ويتمثل ذلك فى نية الدولة السعودية الجديدة فى شبه الجزيرة ، والتي أعلن عن قيامها فى أكتوبر ١٩٢٥ ، بعقد مؤتمر إسلامى عالمى فى مكة . وبالرغم من أن النية كانت متجهة بالأساس نحو مناقشة وضع المدن المقدسة بعد غزوها من قبل السعوديين ، فلم يكن هناك ضمان لعدم إثارة مسألة الخلافة ، غير المحسوسة حتى الآن ، أمام تجمع خارج مصر ، ومن ثم بعيداً عن النفوذ المصرى (٦٥) . وأياً كان الأمر ، فقد انتهى التردد المصرى بشأن قضية الخلافة فى فبراير ١٩٢٦ ، عندما أسفر اجتماع لجنة الأزهر الخاصة بالخلافة عن بيان يعلن عقد المؤتمر الإسلامى العام لحل قضية الخلافة بالقاهرة فى مايو ١٩٢٦ (٦٦) . وبهذا القرار ، الذى صدر فى أوائل ١٩٢٦ ، تعود مسألة الخلافة ، مرة أخرى ، لتعرض نفسها على الحياة العامة فى مصر .

مؤتمر القاهرة حول الخلافة لعام ١٩٢٦

قوبل ظهور فكرة عقد مؤتمر للخلافة بالقاهرة على السطح مرة أخرى بمعارضة كبيرة داخل مصر . فحتى قبل الإعلان الرسمى للجنة الأزهر الخاصة بالخلافة فى فبراير ١٩٢٦ ، وقع أربعون من علماء الأزهر على عريضة تعارض فى جلب الخلافة إلى مصر طالما ظلت البلاد تحت النفوذ الأجنبى ، والشرعية ليست قانونها ؛ وحاولت الحكومة تكتم أمر العريضة والتحقيق مع الموقعين عليها (٦٧) . وتبع إعلان لجنة الأزهر الرسمية فى فبراير ١٩٢٦ ، إعلان مضاد أصدرته لجنة « أبو العزائم » الخاصة بالخلافة ، يعارض فكرة عقد المؤتمر فى مصر فى الوقت الذى تخضع فيه « للسيطرة الإنجليزية » ، ويؤيد المؤتمر الإسلامى البديل الذى يجرى تنظيمه فى العربية السعودية المستقلة ، كمكان أكثر ملاءمة لحل المسألة (٦٨) . وبالنسبة للصحافة الحزبية ، فقد رأت « البلاغ » الوفدية بأن الخلافة غير ملائمة لمصر بسبب ظروفها الحالية، حيث تعيش البلاد استقلالاً جزئياً ، كذلك فإن قيام تلك المؤسسة بالبلاد قد يأتى بأثر عكسى ، حيث ستصبح مسألة دولية أخرى ، مثلها مثل قناة السويس ، التى أدت إلى التدخل الأجنبى الدائم فى شئون مصر (٦٩) . أما جريدة الأحرار « السياسة » ، فقد رأت أن الخلافة - مثلما كان الحال فى قضية « على عبد الرازق » ، ١٩٢٥ - لا تقع فى اختصاص الهيئة الدينية لأن آثارها تنسحب على الحياة العامة لمصر ؛ وإن الجهة الوحيدة المؤهلة لاتخاذ قرار فى موضوع الخلافة فى مصر هو البرلمان نفسه ، وينبغى ترك الأمر له (٧٠) . وهكذا ، لم تكن أحزاب مصر العلمانية البارزة ترى فى عقد مؤتمر حول الخلافة فى مصر -

كما يرى أحد التقارير البريطانية - « مصلحة للإسلام ، أو لمصر » (٧١) .

كان رد الفعل فى بلاد إسلامية أخرى ، فى ١٩٢٦ ، سلبيا كذلك على الأغلب . فقد فشلت الاتصالات الخارجية لمنظمى المؤتمر من الأزهرين ، منذ ١٩٢٤ ، فى الحصول على تأييد خارجى كبير لعقد المؤتمر . وكان المعارضون المصريون للمؤتمر قد وجهوا كثيراً من جهودهم ودعايتهم إلى المسلمين خارج مصر ، « فى محاولة لإقناعهم بأن الإسلام ليست غاية اختيار الملك فؤاد خليفة » (٧٢) . ولم تسفر هذه المعارضة الداخلية ، مع الميول المحلية والشكوك المبررة للمسلمين فى كل مكان ، إلا عن استجابة خارجية فاترة للدعوة لعقد مؤتمر الخلافة بالقاهرة . وكان موقف الأنظمة العلمانية أو شبه العلمانية ، مثل تلك القائمة فى تركيا وإيران ، معادياً بالطبع ؛ وبينما لم تبذل القوى الاستعمارية (بريطانيا وفرنسا) مجهوداً كبيراً للحيلولة دون الحضور ، فهى لم تشجع كذلك المستعمرات التابعة لها على ذلك ، ولم تر فى المؤتمر أكثر من اجتماع لانتخاب البابا ، لن يودى إلا إلى المزيد من تعقيد الوضع فى العالم الإسلامى ؛ والأكثر أهمية هو أن الزعامات والمنظمات الإسلامية فى البلاد الإسلامية الكثيفة السكان ، مثل الهند وأندونيسيا ، أو البلاد المركزية مثل سوريا وفلسطين ، ظلت على حذر من المشاركة فى مؤتمر بدا الباعث وراءه ، بالنسبة لهم ، المصالح الملكية ، لا الإسلامية ، لحاكم مصر (٧٣) . وسرعان ما أدت المعارضة الداخلية والخارجية للمؤتمر إلى وضع منظميه فى موضع الدفاع والتحول أخيراً إلى تقليص الآفاق المقررة للاجتماع . وعندما أصبح رد الفعل السلبى واضحاً ، أبلغ الملك نفسه كبار رجال الدين المصريين بأنه ليس له أطماع فى أن يصبح خليفة (٧٤) . وفى ٢٥ إبريل ١٩٢٥ ، أى قبل ثلاثة أسابيع فقط من افتتاح المؤتمر ، قررت اللجنة الأزهرية المنظمة تغيير طبيعة المؤتمر . وفى حين كانت الدعوة الأصلية للمؤتمر فى مارس ١٩٢٤ ، والتي تكررت فى فبراير ١٩٢٦ ، قد حددت مهمة المؤتمر باختيار خليفة جديد ، أصدر الشيخ «محمد مصطفى المراغى» بياناً يتحدث فيه عن تغير الظروف فى العالم الإسلامى منذ ١٩٢٤ ، ويقدم تبريراً رسمياً لتغيير برنامج اللجنة . وبدلاً من اختيار الخليفة ، وضع جدول أعمال للمؤتمر ، توصل إليه اجتماع ٢٥ إبريل ، يتضمن تحديد طبيعة الخلافة وضرورتها وإمكانية إقامتها من جديد فى وقت ما فى المستقبل (٧٥) .

وعندما انعقد مؤتمر القاهرة حول الخلافة أخيراً ، فى مايو ١٩٢٦ ، اعترف منظمو المؤتمر بأربعين شخصاً ، من ١٤ بلد مختلف ، كمشاركين رسميين ، حضروا جلسة أو أكثر من جلسات المؤتمر الأربع . وكان المؤتمر ، من الوجهة الفنية ، غير رسمى ، فلم يكن أى من المشاركين فيه يمثل حكومة بلاده بصورة رسمية ، وكان العدد الأكبر من المشاركين ، بالطبع ، من مصر ، يليهم مجموعة كبيرة نسبياً من أعيان جارتهم فلسطين . ولم يكن لتركيا أو إيران أو أفغانستان وهى من البلاد الإسلامية الهامة ، أى تمثيل فى المؤتمر ؛ وكان وفد الهند

ووقد أندونيسيا لا يمثلان منظمات العلماء الكبيرة ببلادهم ، لأن تلك المنظمات كانت قد قررت عدم حضور المؤتمر . كما أن نصف المشاركين تقريباً ، الذين اعترف بهم ، لا يمثلون إلا أنفسهم ، أما الباقون ، باستثناء الوفد المصرى ، فكانوا يتحدثون باسم منظمات هامشية فى بلادهم (٧٦) .

عقد المؤتمر أربع جلسات فقط (فى ١٣ ، ١٥ ، ١٨ ، ١٩ مايو ١٩٢٦) . وكانت الجلسات ، بشكل عام ، حسب قول « لورد لويد » ، « عاصفة وتفتقد إلى الفعالية ، منذ البداية » (٧٧) . واستهلك الجدال الإجرائى وقتاً مبالغاً فيه ، خاصة بين المنظمين المصريين للمؤتمر والوفود العربية من الهلال الخصيب . وفى البداية ، اعترضت الوفود الأجنبية على سرية الإجراءات ، لعدم جدواها ؛ وبعد ذلك ، تضمنت المناقشات الإجرائية جد لا حول انتخاب نائب الرئيس أو تعيينه ، وادعاء الوفود الأجنبية بشأن تلاعب المنظمين المصريين فى وقت الجلسات . كذلك فقد أقحم على المؤتمر مسائل غير دينية ، إذ دعت وفود الهلال الخصيب المؤتمر إلى تسجيل احتجاجه رسمياً على القمع الفرنسى فى سوريا ، وبرغم تفضيل المصريين تحاشي ذلك ، صدر عن الجلسة الختامية للمؤتمر قراراً يدين الأعمال الفرنسية فى سوريا (٧٨) . وهكذا ، كانت المجادلات الإجرائية والمسائل الهامشية كثيفة لدرجة أن الوفود احتجت على « الفوضى » السائدة فى المؤتمر ، وهددت بالانسحاب إذا استمرت الصراعات على ما هى عليه (٧٩) .

وبالنسبة للقضية الجوهرية للمؤتمر ، أى الخلافة ، جاءت الإجراءات غير مثمرة بصورة غريبة . فبالرغم من أن المنظمين المصريين استبعدوا ، منذ مايو ١٩٢٦ ، أن يقوم المؤتمر بانتخاب خليفة ، إلا أنهم كانوا يرغبون فى ترك الباب مفتوحاً أمام انتخاب الخليفة فى المستقبل ، وكذلك أمام إمكانية فوز الملك فؤاد بالمنصب . وكانت هناك مجموعة من الوفود الأجنبية ، يتزعمها المصلح التونسى « عبد العزيز الثعالبى » ، تتشكك كثيراً فى بعث الخلافة بشكل عام ، وتتصدى للإجراءات والقرارات التى من شأنها تسهيل اختيار « فؤاد » للمنصب مستقبلاً (٨٠) .

كان هناك ثلاث لجان تحملت الجوانب الأكبر من أعمال المؤتمر . إحداها تعنى بالأمر الإجرائية ؛ والثانية بالقضايا النظرية المتعلقة بطبيعة وضرورة الخلافة ؛ والثالثة بالمسائل العملية المتعلقة بالإمكانات العملية لإعادة إقامة المؤسسة . وقد أعادت اللجنة الثانية ، التى يسيطر عليها المصريون ، التأكيد على الرؤية التقليدية للخلافة باعتبارها ملمح لا غنى عنه من ملامح الإيمان ، وكمنصب يجمع بين الوظائف الدينية والدنيوية (٨١) . أما اللجنة الثالثة ، والتى لم تكن تضم فى عضويتها سوى مصرى واحد ، فقد توصلت إلى أن استعادة الخلافة

« لا يمكن تحقيقها بالنسبة للحالة التي عليها المسلمون الآن » ، وأوصت بالاحتفاظ بلجنة مركزية للمؤتمر بالقاهرة وإقامة لجان فرعية في بلاد إسلامية أخرى للعمل من أجل تهينة الظروف لإحياء الخلافة في وقت ما في المستقبل (٨٢) . لكن النعمة المتشائمة لهذا التقرير ، برغم واقعيته ، لم تلائم المنظمين المصريين للمؤتمر عند قراءته في الجلسة الختامية ، ولجحوا في إضافة صياغة أكثر تفاؤلاً تعلن أن الخلافة « يمكن تحقيقها » ، في المستقبل القريب (٨٣) . وبهذه الجلسة ، أصبح من الواضح أمام المصريين أن المؤتمر لن يحقق الكثير ؛ وعليه فقد بادروا بفضه في ١٩ مايو ، أي قبل الموعد المقرر لذلك بأربعة أيام ، وقبل أن يسفر عن أي تصرف يمكن أن يضر بالإسلام أو بمصر (حسبما قرر المشاركون المصريون) (٨٤) .

لم يقابل مؤتمر القاهرة حول الخلافة بحماس كبير من جانب الرأي العام المصري . فقبل انعقاده ، كان اهتمام الصحافة أقل مما يستحقه موضوع المؤتمر ، سواء بسبب الدوافع الملتوية المفترضة للقائمين عليه ، أو لانشغال الرأي العام المصري بالانتخابات البرلمانية ، التي كان مقرراً لها يوم ٢٢ مايو (٨٥) . وباستثناء صحافة القصر ، كانت تعليقات الصحف ، عند افتتاح المؤتمر ، سلبية إلى حد كبير . حتى « الأهرام » ، غير الموالية ، اتخذت من ذلك فرصة لانتقاد انعدام الكفاءة التنظيمية للقائمين عليه وتهافت حصيلة الجلسات (٨٦) . وكان سوء التنظيم هدفاً لسهام الصحافة الحزبية ، فركزت صحيفة الأحرار (السياسة) على الفوضى التي ميزت جلسات المؤتمر ، أما « كوكب الشرق » الوفدية ، فقد اعتبرتها « مهزلة » في حق العالم الإسلامي من جانب « رجال الدين في مصر » (٨٧) . وبالإضافة إلى الاتجاه الواضح لهذه التعليقات ، كان التقييم البريطاني المعاصر للأحداث يرى أن « انتقادات المعارضة ربما تعكس ، بشكل عام ، حالة الرأي العام المصري ، بدقة كبيرة » (٨٨) .

وعلى حد تقرير آخر للمندوب السامي البريطاني ، فإن مؤتمر القاهرة حول الخلافة « باء بالفشل » (٨٩) . فقد فشل في استعادة الخلافة ، حسب التخطيط الأصلي للقائمين عليه ، في ١٩٢٤ ؛ وفي تمهيد الطريق أمام إعادة قيامها في وقت لاحق ، وهو الهدف المتواضع لمنظمي المؤتمر من وراء عقده ، في ١٩٢٦ ؛ أو في تولية أحد المصريين للمنصب ، وهو هدف محتمل ، على الأقل من جانب بعض المشجعين له ، في منتصف العشرينيات . ولا هو أسفر عن شيء إيجابي . فقد انفض في ١٩ مايو بعد أن اتخذ قراراً بالانعقاد مرة أخرى بالقاهرة خلال عام ، وإقامة سكرتارية دائمة في مصر ولجان فرعية في أماكن أخرى للإعداد للمستقبل ، لكن شيئاً من هذا لم يحدث (٩٠) . ومن الواضح أنه لا اللجنة المركزية ولا الفروع قد نجحت في عقد مؤتمر لاحق بالقاهرة . واللجنة الأزهرية للخلافة ، نفسها ، أصبحت غير فعالة بعد المؤتمر (١٩٢٦) ، وضحية لعجز أعضائها ، وللتخلي الواضح عن مناورة الخلافة من جانب العرش ، الذي كان يدعم نشاطاتهم فيما سبق .

الإسلام والوضع السياسي في مصر (١٩٢٤ - ١٩٢٦)

يقدم الجدل الذي شهدته مصر ، فى العشرينيات ، حول مسألة الخلافة ، مرآة عاكسة لمواقف المثقفين المصريين حول العلاقة الصحيحة لمصر مع المجتمع الإسلامى . وقد برز ملمحان أساسيان خلال تلك النقاشات . أولهما ، غياب الإجماع حول مؤسسة الخلافة . فقد اختلف المصريون ، بصورة جذرية ، خلال العشرينيات ، حول القضايا الجوهرية - الإمكانية الفعلية لإحياء المؤسسة ، طبيعة ووظائف أى شكل من أشكال الخلافة يمكن إقامته ، وليس أقلها دور مصر فى استعادة المنصب - التى من شأنها حسم قضية الخلافة . أما الملمح الثانى ، الجدير بالملاحظة ، فى النظرة المصرية تجاه تلك القضية ، فهو المدى الذى قدمت به الاعتبار المصرية الصرفة كمبرر علنى للمواقف والتصرفات حول قضية الخلافة . فبغض النظر عن المحددات النهائية لأفكارهم (دينية ، أو وطنية ، أو شخصية) صاغ زعماء مصر مواقفهم وتحركاتهم بلغة متطلبات ومصالح الدولة القومية المصرية الحديثة الناشئة .

وينبغى أن نلاحظ أنه ليس هناك تقسيم اجتماعى نهائى واضح داخل الرأى العام المصرى حول الخلافة والمسائل المتصلة بها ، فى العشرينيات . فبالرغم من الميل الواضح عند علماء مصر للتعبير عن إدراك أكثر تقليدية حول الخلافة ، وتعبير الأمة وزعماء البلاد ورجال الصحافة عن فهم أكثر علمانية وتأثراً بالمفاهيم الغربية ، إلا أن من الصعب تصنيف الأفراد فى مجموعات محددة وفقاً لآرائهم فى الإسلام والوضع السياسى . وليس أدل على تلك الضبابية فى الخطوط الفكرية من أن « على عبد الرازق » ، « راعى » العلمانية السياسية فى العشرينات ، كان ، بحكم تعليمه وتربيته ، عضواً بالمؤسسة الدينية ، وأحياناً ما كانت مواقف الناطقين بلسان التقليديين تكشف عن تغلغل كبير لمفاهيم غير تقليدية . وكما يلاحظ « البرت حورانى » ، فحتى أشد منتقدى « على عبد الرازق » ، وهو الشيخ « محمد بخيت » ، يقبل بالأفكار الليبرالية التى ترى « الأمة كمصدر لسلطة الخليفة » ، وأن الإسلام يعنى « حكماً ديمقراطياً حراً ، وشورياً » ، وهو ، بهذا ، يصيغ دفاعه عن مؤسسة الخلافة بمصطلحات حديثة واضحة (٩١) . وينفس الطريقة ، يظهر التمايز بين الهوية المصرية والإسلامية فى بيانات العلماء ، كما يعبر عنه موقف شيخ الأزهر فى ١٩٢٦ ، الذى يرى أن « لنا كمسلمين ، لا كمصريين ، أن نتطلع إلى وجود خليفة » (٩٢) .

على الجانب الآخر ، كان زعماء المؤسسة السياسية العلمانية يعبرون أحياناً عن فهم تقليدى نسبياً للخلافة أو مكانة الدين فى الحياة السياسية . فسعد زغلول ، على سبيل المثال ، كان يناصر الرأى الذى يرى أن الخلافة تجمع بين « السلطة الدنيوية والروحية » ، وأنه يشعر بأن محاولة « على عبد الرازق » للفصل بين المجالين غير مبررة على الإطلاق ، فى

السياق الإسلامى (١٩٣) . ومن منظور مشابه ، تنتقد « كوكب الشرق » الوفدية ، الإجراءات التى اتخذت ضد « عبد الرازق » لأنها خارج اختصاص الدولة ، لكنها ترى كذلك أن العلماء ، لم يكونوا على خطأ فى حكمهم « لأن الكتاب يسمى تفسير الإسلام » (١٩٤) .

نقطة واحدة استقطبت - على السطح على الأقل - اتفاق رأى العام المصرى ، فى منتصف العشرينيات ، وهى القبول بفكرة الخلافة ، كضرورة وأمر مرغوب فيه . فالمثقفون المصريون ، باختلاف مبولهم السياسية والثقافية ، مع استثناءات قليلة ، كانوا يفضلون استعادة نوع ما من الخلافة ، بعد إلغاء الأتراك لها فى ١٩٢٤ . وكان هذا متضمناً فى طبيعة الجدل الأصلي حول أكثر المطالبين ملائمة للمنصب فى ١٩٢٤ . كان الخلاف حول من وكيف ، لا على المبدأ نفسه .

ولا شك أن أهم خروج على هذا الإجماع على تحييد الخلافة هو هجوم « على عبد الرازق » ، فى ١٩٢٥ ، على تاريخية الخلافة . لكن لابد من التأكيد على أن موقف « عبد الرازق » ، كان موقفاً انعزالياً . وعملياً ، يبدو أنه لم يكن هناك فى مصر ، فى ١٩٢٥ ، من يهتم بالموافقة علناً على التفسير الراديكالى للإسلام الذى قدمه الشيخ . وعندما تولى مصريون آخرون الدفاع عن « عبد الرازق » ، فى الدعوى القضائية التى أقيمت ضده فى ١٩٢٥ ، فقد كان ذلك على أرضية دستورية أكثر منها لاهوتية . ومن « السياسة » الليبرالية ، إلى « الهلال » العلمانية ، إلى « البلاغ » و « كوكب الشرق » الوفديتين ، جاء التأكيد على حق كل مصرى فى التعبير عن رأيه ، وفقاً لدستور ١٩٢٣ . أما الآراء الملموسة التى تتناول إسلام الشيخ ، كما ورد بكتابه ، فهى محدودة للغاية وتكاد لا تذكر (١٩٥) .

لقد شهدت فترة مؤتمر القاهرة للخلافة ، فى ١٩٢٦ ، الكثير من مثل ذلك الموقف . فمن بين كل النقد الموجه إلى المؤتمر فى الصحافة ، فى مايو ١٩٢٦ ، لا يبدو هناك هجوم مباشر على فكرة إعادة الخلافة . كان هناك قبول عريض بالهدف من المؤتمر باعتباره هدفاً جديراً بالاهتمام ، أعاق تحقيقه الفعلى سوء إدارة القائمين على المؤتمر (١٩٦) . وهناك نقطة موضع جدل تتعلق بما إذا كان هذا الإجماع على فكرة الخلافة يعبر دائماً عن الميل الحقيقى لأصحابه أم مجرد موقف أملتة الظروف السياسية ؛ على اعتبار أن قضية الخلافة ، فى العشرينيات ، كانت « مسألة حساسة بالنسبة للجماهير » ، على حد قول « سعد زغلول » لمحمد حسين هيكل (١٩٧) . ورغم خداع التعبير العلنى عن القبول بفكرة الخلافة ، أحياناً ، إلا أنها تشهد على سلطان هذا المنصب فى أوساط رأى العام المصرى .

على أننا إذا ما تجاوزنا مسألة مجرد القبول بمفهوم الخلافة ، فسوف نجد خلاقات جذرية حول طبيعة ووظائف وأهمية المنصب . ويبدو أن غالبية العلماء المصريين كانوا يتبنون ،

بشكل عام ، مفاهيم تقليدية للخلافة والجماعة وطبيعة السلطة السياسية فى المجتمع الإسلامى. فالمقالات التى نشرها العلماء فى الصحافة المصرية ، وقت الغاء الاتراك للمنصب فى مارس ١٩٢٤ ، تحوى الموقف الإسلامى التاريخى من الخلافة ، والذى يراها كضرورة ومصدر توحيد ، ومنصب دينى وزمنى (٩٨) . واجتماع العلماء المصريين ، فى ٢٥ مارس ١٩٢٤ ، الذى دعا إلى عقد مؤتمر إسلامى حول الخلافة بالقاهرة ، يكشف عن الفهم التقليدى، ربما فى أكثر صوره الرسمية فى مصر . فيعد أن حدد الخلافة باعتبارها « مرشد عام فى قضايا الدين ، ولتوجيه هذا العالم » ، وامتداد سلطتها الشرعية إلى المسلمين فى كل مكان ، يؤكد البيان على أن « للخليفة مطلق التصرف فى شئون رعاياه » وأن « كل سلطة ينبغى أن تنبثق منه وتصدر عنه » (٩٩) . فالخليفة ، بهذا ، يقدم على الصورة التى كان عليها ، نظرياً ، فى الماضى البعيد ، أى العاهل المطلق للعالم الإسلامى ، الذى تمتد سلطته لتشمل الأمور الدينية والزمنية على السواء ، وكل « الحكام الإقليميين » مسئولين أمامه (١٠٠) . وعلى مدى السنوات التالية ، استمرت مفاهيم تقليدية شبيهة حول الخلافة فى أوساط رجال الدين المصريين . وفى غمار ردود الأفعال على كتاب « على عبد الرازق » ، هناك نقطتان حازتا الجانب الأكبر من هجوم زملائه العلماء : إحداها فصل « عبد الرازق » بين السلطة الدينية والسلطة السياسية ؛ والأخرى إنكاره أى دور سياسى للتبى وصحابته . وهكذا ، كانت التهم السبع التى مثل « عبد الرازق » بسببها أمام هيئة كبار العلماء ، كلها ، ذات طابع شرعى وتاريخى : اثنتان تتهمه بجعل الشريعة شريعة روحية محضة ؛ وثلاث تؤكد على إساءة تفسيره للبعثة النبوية ؛ وتهمتان بالإساءة إلى سمعة الخلفاء الأوائل (١٠١) . وكانت المواقف الجهورية التى سادت محاكمة الشيخ تقليدية فى محتواها ومطلقة فى نبرتها : الإسلام يحتوى ، بالفعل ، على « عقائد وعبادات ومعاملات لإصلاح أمور الدنيا والآخرة » (١٠٢) .

لقد أعاد زعماء مصر الدينين الرسميين تقديم هذه التفسيرات ، مرة أخرى ، عند انعقاد مؤتمر القاهرة حول الخلافة فى ١٩٢٦ . وحتى قبل انعقاد المؤتمر ، انتقد الشيخ « محمد فرج النياوى » ، أحد كبار منظمى المؤتمر ، النظرة العلمانية التى تحدد إعادة الخلافة بحيث يكون الخليفة أكبر قليلاً من رئيس لمجلس إسلامى منتخب . واستنكر « النياوى » تلك الأفكار باعتبارها « نظام أوروبى غريب على الإسلام » ، وصمم على ضرورة تمتع الخليفة بـ « كافة حقوقه الشرعية » ، سواء فى الشئون الدينية أو الدنيوية (١٠٣) . وقررت اللجنة ، التى انبثقت عن المؤتمر لدراسة الجوانب النظرية للخلافة ، أن الخلافة ضرورة فى الإسلام ، بدونها يموت المسلم « جاهلاً » بعقائد الإيمان ، وأنها ، بطبيعتها ، تقدم « رعاية عامة للدين والدنيا » ، يخضع لسلطانها النواحي الدينية والدنيوية على السواء ، ولها ملك الجسم البشرى

« قلباً واحداً » ، كذلك لا يمكن إلا أن يكون هناك خليفة واحد (١٠٤) .

وخلال محاورات المؤتمر ، ربما كان الشيخ « محمد بخيت » المعبر الحقيقي عن وجهة نظر معظم المندوبين المصريين ، عندما أعلن أن « الكفرة » وحدهم هم الذين يعتقدون بأن الخلافة منصب « روى فحسب » (١٠٥) . وتظهر النوعية الخالدة للفكر السياسى لغالبية أعضاء المؤسسة الدينية المصرية ، أكثر ما تظهر ، فى بيان الشيخ « محمد الأحمدي الظواهري » ، الذى يشرح فيه الموقف الذى اتخذته لجنة مؤتمر الخلافة حول الجوانب النظرية لمؤسسة الخلافة ، إذ يقول : « نحن نشعر بأن تطبيق المبادئ العامة للدين لا ينبغي أن تكون محل استثناءات ؛ ونحن نعتبر أنه لا محل هنالك لخلق أوضاع جديدة إذعانا لمقتضيات العصر (١٠٦) .

وغالباً ما كانت مفاهيم الخلافة والرابطة الإسلامية ، التى يتبناها المثقفون المصريون خارج الهيئة الدينية ، مختلفة بشكل ملحوظ عن مفاهيم العلماء : ومن أبرز تلك الفروق ذلك الحس الواقعي الشديد تجاه مؤسسة الخلافة ، الذى عبر عنه غير العلماء . فعلى النقيض من إصرار الزعماء الدينيين على الفعالية التاريخية للخلافة وإمكان استعادتها كمؤسسة حيوية فى العالم الحديث ، كان المعلقون فى الساحة السياسية أكثر استعداداً للاعتراف بعدم الفاعلية التى لازمت المنصب منذ مدة طويلة . وكما عبر عنها « أحمد زكى » فى ١٩٢٦ ، فإن « الخلافة منذ القرن التاسع أصبحت رمزاً أكثر منه حقيقة » (١٠٧) . وبعد الإقرار بحقائق الموقف الراهن ، كان المراقبون العلمانيون أميل ، بذلك ، إلى القبول باستمرار خلافة رمزية أكثر منها عملية .. كسلطة معنوية محتملة داخل العالم الإسلامى ، بالنسبة للبعض (١٠٨) ، وكرمز مرغوب فيه لوحدة المسلمين الدينية - الثقافية ، بالنسبة لغيرهم (١٠٩) .

وعند تحليل طبيعة الخلافة ووظائفها المحتملة بعد إحيائها ، والتى عبرت عنها الأوساط العلمانية داخل مصر فى منتصف العشرينيات ، يمكننا رصد آراء معدلة ومحدثة حول دور مؤسسة الخلافة . فقد ساد العالم الإسلامى فى العشرينيات مفاهيم حول خلافة مختلفة جذرياً؛ وكتب العديد من الكتاب فى البلاد الإسلامية حول الحاجة إلى جعل المنصب أكثر ملاءمة للأفكار المعاصرة حول خضوع الحكم للدستور (١١٠) .

وجاءت أكثر الشروح المصرية التفصيلية لخلافة محدثة ، فى كتاب صدر فى فرنسا ، فى ١٩٢٦ ، بقلم القاضى المصرى « أحمد عبد الرزاق السنهورى » . ويشير عنوان الكتاب ، بحد ذاته ، إلى المنهج التطورى للموضوع : « الخلافة : تطورها إلى جمعية للأمم الشرقية » . فمقولة « السنهورى » الأساسية ، فيما يتعلق بالخلافة ، هى أن خلافة « دائمة » (أى تقليدية) لا يمكن استعادتها الآن ، فى ظل الظروف الراهنة التى يعيشها العالم

الإسلامي (١١١). أما البديل ، كما يراه ، فهو إقامة « جمعية للأمم الشرقية » ، تتألف من دول إسلامية مستقلة ، تناضل (ضمن أشياء أخرى) من أجل إحياء الخلافة ، فى وقت ما فى المستقبل . وهو يرى أنه ينبغي الاعتراف بالقائم بأمر تلك الرابطة باعتباره خليفة « مؤقت » لحين استعادة مؤسسة الخلافة كاملة (١١٢) . وقد ترددت أفكار شبيهة حول الخليفة كرئيس معظم للهيئة ، فى مصر ، فى نفس العام ؛ فقد أشارت « المقطم » إلى احتمال أن يسفر مؤتمر الخلافة بالقاهرة عن « جمعية للأمم الإسلامية أو الشرقية » ، وعبرت « كوكب الشرق » عن أمل بديل فى أن يقوم المؤتمر الإسلامى المنعقد فى مكة ، فى يونيو ويوليو ١٩٢٦ ، بتدشين رابطة لـ « الأمم الإسلامية » أو « منظمة للخلافة » تتعقد سنوياً بحضور ممثلين عن بلاد إسلامية مختلفة لمناقشة المشكلات المشتركة (١١٣) . وأهم ما فى هذه الاقتراحات ، من منظور القومية فى مصر ، هو المدى الذى ذهبت إليه فى الاعتراف ضمناً بانقسام العالم الإسلامى إلى دول قومية منفصلة ، والتركيز على خلق آلية للتعاون الدورى بين الوحدات المتفردة التى كان يتألف منها آنذاك .

كان القبول بانقسام « الأمة » إلى دول قومية منفصلة يظهر ، بصورة ضمنية ، فى تعليقات المصريين ذوى التوجه العلمانى على موضوع الخلافة ، فى منتصف العشرينيات . كانت تلك فرضية أول تعليق يصدر عن « محمد حسين هيكل » على إلغاء الخلافة ، فى مارس ١٩٢٤ ، عندما دعا - برغم تسليمه بتهور وحماسة التصرف التركى - إلى موقف مصرى بعدم التدخل فى المسألة . فحيث « أننا ، نحن المصريون نطالب بحكم أنفسنا بأنفسنا ، ونصر على عدم تدخل الآخرين فى شئوننا ، فليس من حقنا ، سواء من الوجهة المنطقية أو السياسية ، التدخل فى شئون الآخرين » (١١٤) . كذلك كان الوفدون ، فى ١٩٢٤ ، يتنصلون ، ضمناً ، من القومية الدينية ، مؤكدين على أولوية الدولة - القومية . وكما عبر « أحمد عوض حافظ » ، فى أول إصدار لـ « كوكب الشرق » الوفدية ، فى سبتمبر ١٩٢٤ ، فإن فكرة « الوطنية الإسلامية » أصبحت مهجورة ، حيث أصبح كل بلد إسلامى الآن « وطن متفرد ذو سياسة متفردة ، وأحوال متميزة » (١١٥) . وقد تضمن موقف « السنهورى » اعتقاداً شبيهاً بالسلطة التاريخية للدولة القومية الحديثة ، لإعادة تأسيس خلافة تقليدية أمر مستحيل فى رأيه ، تحديداً لأن « الاتجاهات القومية والانفصالية » تتزايد « يوماً بعد يوم » بين شعوب العالم الإسلامى (١١٦) .

إن الطريقة التى تناولت بها الصحافة المصرية قضية الخلافة ، فى منتصف العشرينيات ، تبين بوضوح أن الاهتمام الأول للمصريين ، المشاركين فى الحياة السياسية للبلاد ، هو التضمينات القومية لما كان - شكلياً على الأقل - مسألة دينية . كذلك ، فقد اتبعت تغطية صحف مصر البارزة للإلغاء التركى للمنصب ، فى مارس ١٩٢٤ ، نمطاً شبيهاً ،

إذ ركز محرروها اهتمامهم على الجوانب السياسية للحدث . وهكذا ، عندما تصدى «أمين الرافعي» لتحليل إلغاء الخلافة ، في جريدة الحزب الوطني «الأخبار» ، كان تركيزه على النتائج السياسية للحدث ، إذ يرى أنه ليس من صالح الأتراك خسارة تعاطف المسلمين الآخرين في هجوم على الإسلام ، وأن إلغاء تلك المؤسسة يمكن أن يفتح الباب أمام تبنى قوة أو أخرى من القوى الأوروبية لخلافة بديلة ، لن تكون إلا «ألعوبة في أيديهم» (١١٧) . كما أن تحليلات «محمد حسين هيكل» للحدث استخدمت قضية الخلافة لتخرج بنتائج سياسية بالأساس . وأشارت إحدى افتتاحياته إلى أن «الدرس» الذي ينبغى أن تستخلصه مصر من التصرف التركي هو مخاطر حكم الفرد ، مثل حكم «مصطفى كمال» في تركيا (وهي إشارة واضحة لسعد زغلول في مصر ، في ١٩٢٤) ؛ وانتقدت افتتاحية أخرى الوزارة الوفدية المنافسة لعدم اتخاذها موقفاً رسمياً تجاه المسألة ، وعدم سعيها لعقد مؤتمر إسلامي ، فوراً ، لمناقشة الخلافة (١١٨) .

وقد استمر إعطاء تلك الأولوية للجوانب السياسية والقومية إلى ما بعد مارس ١٩٢٤ . فقد كان ذلك متضمناً في الحوارات الخاصة بكتاب «على عبد الرزاق» والجلسات التي خصصت لمحاويرته في منتصف عام ١٩٢٥ ، حيث اختار المدافعون عن الشيخ أن يدافعوا عنه من منطلقات سياسية واضحة تتعلق بانتهاك الضمانات الدستورية لحرية التعبير ، والخطر (الناجم عن امتداد السلطة الدينية إلى الحياة المدنية) المتمثل في الإجراءات التي اتخذها الأزهر ضده . وحدث شيء شبيه ، عند انعقاد مؤتمر القاهرة حول الخلافة ، حيث كانت التضمينات السياسية للاجتماع هي محط اهتمام صحافة مصر العلمانية . وقد عبرت «كوكب الشرق» عن المنظور السياسى والقومى الذى يرى معظم الرأى العام الموالى من خلاله مسألة الخلافة ، في منتصف العشرينيات : الخلافة مسألة سياسية قبل أن تكون قضية دينية ، وإنها تخص الحكومة والبرلمان قبل أن تخص علماء الدين «(١١٩) . إن إعلاناً كهذا من جانب صحيفة تعطى اهتماماً كبيراً للمسائل الإسلامية يشير إلى تحول هام عن المنظور الإسلامى التقليدى الذى يرى فى الدين والدولة توأمين .

وعندما ننظر إلى آراء المعلقين السياسيين المصريين حول مسألة الخلافة ، فى منتصف العشرينات ، فإن أهم ملصح يصادفنا هو تركيزهم على مصر ، سواء من زاوية الفضائل التى توهل مصر للعب دور قيادى فى حل الأزمة الناجمة عن الإلغاء التركى للمؤسسة ، أو من منظور مكانة البلاد والفوائد القومية التى يمكن أن تجنيها ، وكذلك الأضرار التى يمكن أن تلحق بها فى حال تورطها فى مسألة الخلافة . «نحن لا نرى بلد أليق بالخلافة ولا أنسب لمركزها من مصر» ، هذا ما جاء ب «المقطم» بعد أيام قليلة من الإلغاء التركى للمنصب (١٢٠) . ولقى الأسابيع التالية ، أصبحت فكرة فرد مصر بساكن توهلها للتصدي لمسألة

الخلافة موضوعاً يتردد فى معظم الصحف العلمانية . ومع حلول ١٩٢٤ ، استقرت الأسباب التى تؤهل مصر لتزعم القضية : موقعها الجغرافى فى وسط العالم الإسلامى ؛ ودور مصر ، المعترف به ، فى التاريخ الإسلامى ؛ بروز مصر فى العصر الراهن ، كأكبر بلد يتحدث أهله العربية وكمقر لأكبر مؤسسة دينية (الأزهر) ؛ ثم مستوى التقدم الثقافى العام للبلاد ، والذى يؤهلها لقيادة بقية العالم الإسلامى (١٢١) . على عكس ذلك ، فإن المعارضين لقيام مصر بتنظيم مؤتمر إسلامى أو جعلها مقراً للخلافة ، جاءت معارضتهم ، بالأساس ، من منطلقات سياسية ترى أن البلاد ليست مناسبة كمقر للخلافة ، طالما هناك أى أثر للسيطرة الأجنبية . ويعبر أحد الوفديين عن هذا الموقف ، فى ١٩٢٥ ، بقوله : « حرروا أنفسكم أولاً ، ثم اختاروا خليفة » (١٢٢) . وتظهر تلك النغمة المصرية بالتفوق ، أثناء قضية الخلافة ، فى تعليق «الأهرام» على اجتماع العلماء ، فى ١٩٢٥ مارس . فالجريدة ترى أن « أنظار العالم الإسلامى كله قد اتجهت إلى مصر » ، وتدعو المصريين إلى « العمل وإعداد معدات المؤتمر بما يتفق مع كرامة مصر ومكانها السامى من العالم الإسلامى خاصة ومن العالم المتمدن كله على وجه عام » (١٢٣) .

وطوال فترة العشرينيات ، تواصل التعبير عن نفس الموضوع الخاص بالمزايا التى تتمتع بها مصر ووضعها المتقدم وسط البلاد الإسلامية الأخرى . وقد عبر عنه كل من القيادات الدينية والزعامات السياسية على السواء . فالشيخ « المنياوى » ، على صفحات الصحيفة الرسمية للجنة الأزهر حول الخلافة ، يمجّد مصر باعتبارها « واحدة من أكبر الدول الإسلامية ، من حيث التقدم والمدنية والتراث والرخاء » (١٢٤) ؛ أما جريدة « السياسة » ، فهى تأسف لقرار الحكومة المصرية بعدم حضور المؤتمر الإسلامى فى مكة ، فى ١٩٢٦ ، لأن عدم الحضور هذا يتناقض مع مكانة مصر كقائد و « مثال » لبقية البلاد الإسلامية (١٢٥) ؛ كذلك أوصت « كوكب الشرق » الوفدية بأن تكون مصر مقراً لأى مجلس دائم للدول الإسلامية ينبثق عن نفس المؤتمر ، انطلاقاً من أن « مصر هى قلب الإسلام وحاملة لوائه » (١٢٦) . وبالرغم من اختلاف المتحدثين من الموالين للقصر وحزب الأحرار والوفديين حول مدى إسهام البلاد فى الشئون الإسلامية الدولية ، إلا أنهم يشتركون جميعاً فى الفخر القومى بتقدم مصر مقارنة ببقية البلاد الإسلامية .

لكن المعلقين السياسيين المصريين لم يتفقوا فى اعتبار مشاركة بلادهم فى مسألة الخلافة أمراً مرغوباً فيه . والجدير بالملاحظة هنا هو إلى أى مدى غلّف نقاد جهود تنظيم مؤتمر الخلافة فى مصر تقديمهم بما يمكن أن يصيب الأمة المصرية من نتائج سلبية . وقد ظهرت ، بوضوح تام ، المصفاة القومية التى من خلالها يرى المصريون ، من أصحاب العقلية السياسية ، قضية الخلافة أثناء مؤتمر القاهرة للخلافة ، فى ١٩٢٦ . فخلال الشهور التى

سبقت انعقاد المؤتمر ، تضمنت الصحافة الحزبية أسباباً متنوعة للتدليل على أن انعقاد المؤتمر ليس فى صالح مصر القومى . وتراوح هذا بين مقولات داخلية صرفة تتعلق بما يمكن أن يسفر عنه إقامة خلافة مصرية من تدمير للأوضاع الدستورية الهشة للبلاد ، وتحليلات ذات توجه خارجى للأثر السلبى الذى يمكن أن تتركه الخلافة على العلاقات الخارجية المصرية ، ومقارنة الخلافة بقناة السويس ، كمصدر لتدخل أجنبى ، لا مسوغ له ، فى الشئون المصرية (١٢٧) . وفى معظم هذه الانتقادات الموجهة للمؤتمر ، كانت منطلقات المعارضة لعقد المؤتمر على أرض مصرية هى التركيز على مصالح مصر أكثر من مراعاة متطلبات الإسلام .

ويعتبر ما قدمه الصحفى الوفدى « عباس محمود العقاد » ، عند افتتاح مؤتمر القاهرة حول الخلافة ، أكثر التحليلات النقدية تفصيلاً لفكرة سعى مصر للقيام بدور قيادى فى الشئون الإسلامية عامة ، وفى قضية الخلافة بصفة خاصة . والفكرة الأساسية فى مقال « العقاد » هى عرض عدة « أسباب للخطر » ، فيما يتعلق بمجمل الحملة الساعية إلى استعادة الخلافة ، والتى لعبت المؤسسة الدينية المصرية دوراً بارزاً فيها (١٢٨) . وبعد توجيه الانتقادات السياسية إلى الميول الملكية والمؤيدة للاستبداد للمنظمين الدينيين للمؤتمر ، ارتكز انتقاد « العقاد » للحملة المصرية من أجل إحياء الخلافة ، على ما تنطوى عليه الحركة من أضرار بمصر نفسها . فهو يرى ، من ناحية ، أن التورط فى قضية الخلافة يمكن أن يفرض على البلاد مسؤوليات سياسية خارجية ، فى وقت لا ترغب السلطات البرلمانية فيه تحمل هذه الأعباء ؛ ومن ناحية أخرى ، فليس من صالح مصر إثارة عداوة الدول الإسلامية الأخرى ، بالاستئثار بالخلافة لنفسها . ويشكل عام ، فليس من صالح البلاد التورط مع « الدول الاستعمارية والمكائد الأجنبية » بسبب مؤسسة الخلافة . وتعتبر خاتمة « العقاد » عن روح الانعزال ، التى تعكس ، بوضوح ، شكوك الوفد حول تورط مصر فى المسائل الإسلامية (والعربية) ، خلال العشرينيات : « نحن نخشى من أن تصبح الخلافة أنشودة جديدة تلتف حول عنق مصر ، تمسك بها السياسة البريطانية لإذلال مصر ، وإذلال الشعوب الشرقية » (١٢٩) .

ويمكننا أن نرصد إلى أى مدى أصبحت المصالح القومية لمصر معياراً لمواقف وأفعال الزعامة السياسية للبلاد ، فى العشرينيات ، من خلال الملاحظات التى أبدتها اثنان من الشخصيات البارزة فى الحياة العامة المصرية ، هما « سعد زغلول » و« الملك » فؤاد . فعندما سئل عن رأيه فى مسألة الخلافة ، فى يونيو ١٩٢٤ ، اعتبر « سعد » أن التطلع إلى إحياء الخلافة ضرب من « الأغراض الخيالية » ، وبالرغم من أنها رغبة صادقة لدى كثير من الرأى العام المسلم ، فمن الممكن أن تكون محاولة غير مجدية ، « تقضى على السياسة العملية » داخل الدول - القوميات ، التى ينقسم إليها العالم الإسلامى حالياً (١٣٠) . وبعد خمس

سنوات، عندما أكد الملك « فؤاد » للبريطانيين أنه لم يكن يتطلع بجدية إلى الخلافة فى السنوات السابقة، فقد برر ممانعته المدعاة فى السعى إلى المنصب بما تنطوى عليه الخلافة من إضرار محتمل بمصر : « إن القبول [بالخلافة] سوف يجلب إلى القاهرة كل أوغاد المسلمين ، وسوف تجعل منها ملجأ كل متوسل » (١٣١) . وبالرغم من الشك فى صدق هذا التعليق على ضوء الدلائل الأخرى الخاصة بأطماع « فؤاد » ، فى منتصف العشرينيات ، فالمهم هو أن مصالح مصر القومية قد اتخذت معياراً لتبرير موقف كل من رئيس وزراء مصر وأول ملوكها من الخلافة .

لقد انتهت الحملة المصرية لإحياء الخلافة بفشل مؤتمر القاهرة حول الخلافة ، فى مايو ١٩٢٦ . لكن فشل المؤتمر يشير إلى ما هو أكثر من نهاية جهودها بين هاتين السنتين ، إذ يسجل كذلك نهاية ما يزيد على العقد من التغيرات السريعة فى المؤسسات السياسية والمفاهيم والولاءات المصرية . فبينما بين ١٩١٤ - ١٩٢٦ ، تقوض العالم السياسى الذى كان المصريون يعيشون فيه قبل الحرب العالمية الأولى . فقد دمرت سنى الحرب الأسس المادية للمنظومة العثمانية ، التى كانت مصر ، لزمان طويل ، أحد مكوناتها ، كما كان للاستقرار الذى تلا الحرب أن يعنى تصفية الإمبراطورية تصفية تامة . وما يؤكد عليه الجدل الذى ثار فى منتصف العشرينات حول الخلافة هو أنه لن يكون هناك إحياء لجانب من الموروث العثمانى فى مكان آخر ، ولا الاستمرار فى إقامة بؤرة محورية رمزية تجمع ولاء المسلمين ، بدلا عن الخلافة العثمانية . وبحلول ١٩٢٦ ، كان النظام الدينى - سياسى العثمانى قد انتهى .

ومع موت القديم ، جاء ميلاد عالم سياسى جديد ، يتسم بقسمات شديدة الاختلاف . من الوجهة المادية ، حل محل الإمبراطورية العثمانية المتعددة القوميات عدد من الوحدات السياسية القومية الجديدة ، مستقلة بدرجة أو بأخرى ؛ ومن الوجهة الفكرية ، أصبحت القومية وسيادة شعبها تتولى المراكز التى كانت تباشرها الأمة وتنظمها الشريعة المقدسة ، فيما سبق . وبالنسبة للمصريين (وربما بقدر أقل من الأتراك ، وإن كان بقدر أكبر من العرب على وجه التأكيد) ، فقد لاقى مفهوم القومية القطرية تأييداً ضخماً من ثورة ١٩١٩ المصرية ، وكان قيام ملكية برلمانية مصرية رسمياً من أوائل العشرينات إعلاء من شأنه . إذ يبدو أن مصر جديدة قد ولدت بموت النظام القديم .

وكنتيجة لكل من موت القديم وميلاد الجديد ، تضاءلت البدائل أمام المصريين . فبينما كان من الممكن - قبل ١٩١٤ - بل والمحبذ للمصريين أن يكونوا مصريين وعثمانيين فى آن واحد ؛ بأن يكون ولاهم للخليفة ولبلادهم على حد سواء ، اختفى المكون الأول فى هذه الازدواجية مع منتصف العشرينات . فقد ولى الخيار العثمانى / الإسلامى ، وزالت

مؤسساته المركزية ، وأصبحت إمكانية إعادة صياغته (كما حدث منذ الثلاثينيات وما بعدها) بلا معنى، فى عالم ما بعد العثمانية وما بعد الخلافة . ولم يكن احتمال الخيار العربى، فى العشرينيات ، قد ظهر بعد (كان له أن ينتظر حتى الثلاثينيات وما بعدها) ، بفضل اختلاف الظروف التى كانت لا تزال تعزل مصر عن بقية العالم العربى ، والانتكاسات التى كانت تعاني منها القومية العربية فى غرب آسيا ، فى ظل ترتيبات ما بعد الحرب . وفى منتصف العشرينيات ، ولعدة سنوات تالية ، يبدو أنه لم يكن أمام المصريين سوى طريق سياسى واحد : أن يكونوا مصريين، وأن يفكروا كمصريين ، وأن يتصرفوا كمصريين .

الباب الثاني
الاستجابة الفكرية:
عقيدة القومية القطرية المصرية

الفصل الرابع

المثقفون المصريون وصياغة صورة قومية جديدة

المفكر كمبدع لصورة جمعية

يمكن القول بأن الكائن الإنسانى يقرأ العالم على ضوء احتياجاته ، وميوله ، وافتراضاته . ويخبرنا نيتشه بأن « احتياجاتنا هى التى تفسر لنا العالم » (١) . وفى اتجاه مشابه ، يؤكد « كنيث بولدنج » على أن السلوك الإنسانى لا يتأثر مباشرة بالواقع فى حد ذاته ، وإنما بصورة الواقع عند الكائنات البشرية (٢) . ويقترب «ارنست كاسيرر» كثيراً من نفس النتيجة فى كتابه « مقال حول الإنسان » . فما يطلق عليه « نيتشه » « احتياجات » ، ويطلق عليه بولدنج « صور » ، يطلق عليه « كاسيرر » « رموز » أو « منظومة رمزية » . فالإنسان « حيوان ترميزى » يعيش فى « كون رمزى » ، هكذا يرى « كاسيرر » ، إنه « لا يعيش فى عالم الحقائق القاسية ... بل وسط أحاسيس خيالية ؛ يعيش فى آمال ومخاوف ؛ فى أوهام ونقيضها ؛ فى خيالات وأحلام » (٣) .

ومن المؤكد ، والطبيعى ، أن يكون هناك علاقة ما بين الصورة والواقع ؛ بين إدراكنا للعالم وبين العالم نفسه . وبالرغم من أن الصورة ليست فوتوغرافية ، وبالتالي ليست نتاجاً دقيقاً للواقع ، فهناك ، عادة ، بعض الشبه بين الاثنين . لكن الصورة هى ما يعيننا . فبمجرد أن تتبلور الصورة ، تكتسب أهميتها الخاصة بها ، وواقعها الخاص . والكائنات البشرية تدرك الواقع كما هو بطريقة « غير مباشرة » ، من خلال صورتها عنه ، وتعمل وفقاً لهذه الصورة أكثر من عملها وفقاً للواقع ذاته . وكما يوضح « بولدنج » ، فإن « السلوك يعتمد على الصورة » التى تمتلكها عن العالم ؛ « إن الصورة ، هى التى تحكم سلوكنا إلى حد كبير » (٤) .

ومن الواضح أن الصورة ليست ستاتيكية تماماً . إنها موضوع للتكيف أو المراجعة ، بل وحتى للمراجعة الجذرية أحياناً . والتغيرات فى الواقع ، أو المعلومات الجديدة التى نلتقها من الواقع ، يمكن أن تؤدي إلى تعديلات فى صورتنا عنه . وعندما تمس مثل تلك « الرسائل الخارجية » ، حسب تعبير « بولدنج » ، صورتنا ، فإن هذه الأخيرة يمكن أن تتغير أو يعاد تنظيمها (٥) . ولكن ، حتى فى حال مراجعة وتعديل الصورة ، فإن التأثير الذى تمارسه هذه الصورة المتحولة على أنماط التفكير والسلوك كبير ، بحجم تأثير الصورة الأصلية .

وباختصار ، فإننا ، بدون تكوين وإعادة تكوين الصور أو إسقاط منظومة رمزية على العالم ، لا نستطيع الإمساك بالعالم . ويمكننا أن نعيد صياغة نيتشة بصورة أخرى فنقول أن صورنا هي التي تفسر لنا العالم ؛ إنها تمدنا بالإطار المفاهيمي للفعل . لكن هناك ، بالطبع ، أنواعاً عديدة من الصور (٦) . ولا ينصب اهتمامنا الرئيسي على الصور الخاصة للأفراد ، وإنما على الصور الجمعية التي امتلكها المجتمع وطورها ، أو تلك الخاصة بمجموعات محددة داخلية . وعندما نتحدث عن صورة جمعية ، فإننا نعني نظرة عامة للعالم *Weltanschauung* ؛ نظرة كلية؛ صورة عامة للواقع الاجتماعي ، تقترب مما يطلق عليه « كارل ما نهايم » « مفهوماً كلياً للأيدولوجيا » (٧) . ففي أى وحدة اجتماعية كبيرة ليس هناك صورة جمعية مفردة ، بل صور متنوعة تمتلكها الجماعات ، والقطاعات ، أو الثقافات الفرعية التي ينقسم إليها المجتمع . وكما هو الحال بالنسبة للأفراد ، فإن الجماعات والمجتمعات تتصرف أيضاً وفقاً لصورها الجمعية للواقع . فالمؤهلات السابقة للعلاقات المتبادلة بين الصورة والسلوك يمكن أن تسرى ، بشكل عام ، على الصور الجمعية والفردية ، على حد سواء . إن خلق ونشر مثل تلك الصور للواقع عملية أكثر تعقيداً من نشوء الصور الفردية . وكل صورة جمعية أو « عامة » (حسب تعبير « بولدينج ») تبدأ ، بالطبع ، في عقول الأفراد ، ولا تصبح عامة إلا إذا تم تداولها والمشاركة فيها وسط مجتمع ما (٨) . وفي هذه العملية ، لتكوين ونشر الصور العامة أو الجماعية ، يكون لثقافة المجتمع دور خطير .

ويبدو أن الاختلاف الحاسم بين المثقفين والآخرين في المجتمع يكمن في صورة الذات عند هؤلاء المثقفين . فالمثقفون غالباً ما يتقاسمون مفهوماً ذى صبغة مثالية عن دورهم ، في علاقته بالصورة الجمعية القائمة التي يتبناها المجتمع . ويبدو أن ما يجعل المثقفين متفردين هو رفضهم القبول بالصورة الجمعية القائمة ومحاولتهم الواعية لصياغة صورة جديدة لأنفسهم ولمجتمعهم . فالمثقفون لا يقبلون ، بسلبية ، الصورة السائدة للعالم من حولهم ولا يكتفون بالعمل وفقاً لها ؛ إنهم يسعون ، في غالب الأحيان ، إلى تغيير وإعادة تشكيل الصورة الجمعية لزمانهم ومكانهم . بالطبع ، لا ينجح المثقفون دائماً في المهمة التي عينوا أنفسهم لها . وليس نجاح مساعي المثقفين هو ، بالضرورة ، الذي يميزهم عن بقية المجتمع ، بل هي ، بالأحرى ، محاولاتهم الدائبة لإعادة تشكيل صورة مجتمعهم .

والمثقفون يمتلكون ، بطريقة أو بأخرى ، منظوراً ذاتياً أكثر تحمراً يجعلهم أكثر ميلاً للتأثير في كل من الصور والوقائع الاجتماعية التي تنبثق عنها تلك الصور . لكنهم ليسوا أحراراً تماماً . فهناك دائماً مجال محدود للإمكانات التي يمكن أن يستخرج منها مقومات أى صورة جديدة . وكما لاحظ « ادوارد شيلز » حول نشاط المثقفين بوجه عام ، فإن « عملية خلق وتطوير الإمكانات المتضمنة في منظومة للمعتقدات يستلزم درجة ما من رفض

التقاليد الموروثة « (٩) . لكن بينما « يتفاوت مدى رفض الموروث كثيراً ، فإن من غير الممكن أن يكون كاملاً ومحيطاً إحاطة تامة » (١٠) . والأكثر من الفصل التام للتقاليد ، فإن « فعل الرفض دائماً ما يكون ، من الوجهة العملية ، فعلاً للملاحظة والتطوير لرافد بديل من روافد التقاليد ، أحياناً ما يكون مطموراً لحقبة طويلة من الزمن » (١١) . إن « مخزون » المواد الكامنة لإنتاج صورة جمعية جديدة يمكن أن يكون شاملاً تماماً ، ويحوى عناصر تعود إلى إرث تاريخي متنوع وكذلك إلى اتصالات طويلة مع ثقافات أخرى فى العالم ؛ وفى حالات أخرى ، يكون غير قابل للحصر إلى حد كبير ، سواء على المستوى الزماني أو المكاني . ولكن ، فى إطار هذه الحدود الواسعة ، هناك دائماً مدى ما لأولئك الذين يفكرون فى أنفسهم كمثقفين ، لكى يلتقطوا وينتقوا من الماضى والحاضر من أجل بناء صورة جديدة لأنفسهم ومستقبلهم .

ويمكننا إيضاح طبيعة الصورة الجمعية وتطورها من خلال التعرض لأحمد لطفى السيد و « محمد حسين هيكل » ، كمثالين . فقد كان تفكيرهما فذاً بفضل رفضهما القبول بصورة مصر الجمعية القائمة . وهما يريان أن صورة الذات المصرية التى انتقلت عبر الأجيال وقبلها المصريون المحدثون دون وعى ، غير صحيحة من ناحية ، وتتسم بالاختلال الوظيفى ، من جهة أخرى . وحسبما يرى « لطفى السيد » ، فهى تمثل صورة زائفة وغير تاريخية لماضى مصر وحاضرها ؛ أما بالنسبة لهيكل ، فهى صورة ستاتيكية ومعادية للتقدم تهدد بإعاقة تطور مصر فى المستقبل .

إن الصورة الجمعية الجديدة لمصر ، تتمتع عندهما بمؤهلات عكسية . وهناك ، أولاً ، تأكيد من جانبهما على أنها الصورة الصحيحة لمصر ؛ صورة تضع يدها على الجوهر الحقيقى للبلاد وتستبعد العناصر غير الصحيحة للصورة الجمعية القائمة . وهى ، ثانياً ، ديناميكية لا ستاتيكية ، تقدمية لا معادية للتقدم . ويتأكد هما على قماشى صورة مصر التام عندهما مع التغيير والتحديث ، فهما يؤمنان بأن بعثها ونشرها فى أرجاء المجتمع المصرى أمر لا مفر منه لتطور مصر . وباختصار ، فهما يؤمنان بأن مصر فى حاجة إلى صورة جمعية ذات مصداقية وقيمة .

لم تأت الصورة الجمعية الجديدة ، التى يقدمها هذين الرجلين البارزين وطورها ، بعد ذلك ، حواريهما من أصحاب العقيدة المصرية ، من فراغ . ويرغم طابعها الطوباوى ، إلا أنها لم تكن من نتاج تصوراتهما تماماً . فهناك علاقة بين الصورة المثالية التى تخيلها لمصر وبين الواقع المصرى . وفى تصويرهم لمكونات صورتهم الجديدة ، يعتقد المثقفون القوميون المصريون بوجود إمكانات أو عناصر كامنة (ويتعبير « شيلز » « تيار بديل من تيارات

التقاليد») لصورة جمعية جديدة ، فى التراث المصرى . إنهم مقتنعون بدورهم الخاص المتمثل فى تحويل هذه المكونات المحتملة أو الكامنة إلى واقع ملموس . وفى سياق عملية تحقيق العناصر الكامنة للصورة الجمعية المصرية الجديدة هذه ، فإن المثقفين ذوى التوجه المصرى يقومون كذلك بإعادة تنظيمها ، ويقدمون لها أفكاراً وموضوعات جديدة ، بل أنهم ، وهو الأهم ، يضيفون عليها طبيعة عملية وديناميكية كانت تعوزها فيما سبق . وفى كثير من الحالات اختبرت مثل تلك الصورة الكامنة وتحققت وامتدت ؛ لكن هذا لم يحدث إلا على حساب مكونات أخرى ، كامنة أو متحققة فى الحياة المصرية ، حُجبت دلالتها الاجتماعية أو قُلِّصت ، عن عمد .

ويعتبر « محمد حسين هيكل » مثالا مفيداً . فهو ، عندما صاغ المكوّن القطرى كعامل حاسم فى الصورة الجمعية المصرية ، كان يتمسك بمكون كامن فى الواقع المصرى يعلم تمام العلم أنه بعيد للغاية عن وعى الواقع المصرى فى اللحظة التاريخية الراهنة . ومن خلال إعادة صياغة وتنظيم المبدأ القطرى ، كان « هيكل » يسعى إلى إخراج هذا المكوّن الكامن إلى السطح .. إظهاره للعيان ، من أجل منحه وضعه الطبيعى والمركزى كأساس للصورة الجمعية المثلى التى تليق بمصر . كذلك ، تجاهل هيكل ، فى نفس الوقت ، ورفض ، أو قلل من شأن عناصر أخرى كان يمكن أن تشكل جانباً من الصورة الجمعية ، مثل العناصر الإسلامية/ العثمانية التى كان لها الهيمنة سابقاً ، فى تشكيل الوعى الجماعى لمعظم المصريين حتى ذلك الحين ، من ناحية ، والعناصر اللغوية والثقافية العربية التى أكد على أهميتها مثقفون مصريون آخرون فيما بعد ، من ناحية أخرى .

كان المثقفون القوميون القطريون المصريون يشتركون ، بشكل عام ، فى ذات النظرة التى تحدّد دورهم فى « إبراز ما كُمّن » (١٢) . كما كانوا يسعون إلى غرس وتعميق صورة جمعية مثلى لمصر فى أذهانهم ، من خلال انتقاء العناصر القطرية فى التراث المصرى والتأكيد عليها ، والتقليل بشدة من شأن مكوناتها غير القطرية . وهم يرون أن إعادة تحديد الصورة المصرية لمصر ، وإعطائها الأولوية هو ، وحده ، الذى يمكن أن يقدم أساساً لأيديولوجيا جديدة لبلادهم . كانت صورتهم الجديدة ، قبل أى شئ ، عمل موجه . ولم تكن تعنى بالتعبير عن الواقع المصرى القائم ، بل أن كل هدفها هو تشكيل واقع مصرى جديد .

ويشارك المثقفون القوميون المصريون فى العشرينات ، من عدة أوجه ، فى المقدمات والنتائج التى حددها « ج . ل . تالمون » كمميزات للديمقراطية الاستبدادية الحديثة . فهم يفترضون ، شأن نظراءهم الأوروبيين الأوائل ، بوجود « نظام محكم للأشياء » ، يتسم بالهارمونية والكمال ، ينقاد إليه الناس دون مقاومة ، وهم ملزمون بالوصول إليه « (١٣) .

وهم ، أيضاً ، يقدمون صورة جديدة لبلادهم « ليس بالتفكير فى الناس على ما هم عليه ، ولكن على ما ينبغي أن يكونوا عليه ، وفى ضرورة توفير الظروف السليمة لهم » (١٤) . إنهم يمتلكون ذلك الإحساس بالرسالة السائدة فى أوساط المثقفين الطليعيين ، والتى تفترض أن تلك الظروف سوف تتحقق على يد طليعة المستنيرين ، الذين يدركون الإرادة الحقيقية للناس ، ورغباتهم الأساسية : تلك الرغبات التى تعتبر الناس غير مؤهلين بعد لصياغتها « (١٥) هذا الفهم لرسالة المفكر ، وللفكر كمهمة مقدسة ، لم يكن مخالفاً لما لاحظته «توكفى» بالنسبة لمفكرى النظام القديم الفرنسيين ، فهم « كانوا يؤمنون بأنفسهم . كانوا ، باختصار ، متعصبين فى إيمانهم برسالتهم - تلك التى تستهدف تغيير النظام الاجتماعى ، من أساسه ، وخلق الجنس البشرى كله من جديد » (١٦) .

هذه النظرة الشاملة لمكانة المثقف ، حولت جهود الوطنيين القطريين المصريين ، فى العشرينيات ، من مجرد إعادة صياغة للهوية القومية المصرية إلى مسعى جارف . فلم تكن المشكلة التى طرحوها على أنفسهم ، فى أعقاب ثورة ١٩١٩ ، مجرد « من نحن ؟ » أو حتى « ما هى مصر ؟ » . كان هذا جزءاً - مجرد جزء - من اهتمامهم . كانت المسألة الخامسة التى تشغلهم أكبر من هذا : « ما الذى نسعى إليه ونطمح فيه ، لأنفسنا كمصريين ، أو لمصرنا ، وما الذى نملكه . ونقله مصر لتحقيق هذا الهدف ؟ » من هنا ، لم يكن من الممكن أن يلقى هذا السؤال الأكبر الإجابة عليه فى تكوين هوية مصرية جديدة فحسب . لقد دخلوا فى عملية أكثر عمقاً وشمولية ، أى بناء صورة جمعية جديدة تماماً تتمثل فى التغيير الثورى لنظرة المصريين للعالم والوضع الفعلى لمصر . وهكذا لم تكن مشكلة الهوية وحلها سوى مكون واحد فى جهد فكرى أكثر طموحاً ، يستهدف خلق صورة جديدة لمصر ، يمكن أن تؤدى إلى تغيير الواقع المصرى من كافة جوانبه .

حتى تشعر الكائنات الإنسانية بالحاجة إلى الانفصال عن صورة جمعية قديمة وخلق أخرى جديدة ؟ .. هل بمقدورنا تحديد فترات تاريخية تكون فيها الحاجة إلى إرساء صورة جمعية أقوى وأكثر إلحاحاً عن فترات أخرى ؟ عموماً ، يمكن القول بأن الرغبة فى خلق صور جديدة تتعاظم فى فترات التغيير واللا تحديد ، بينما فى فترات الاستقرار النسبى ، عندما يكون الإحساس بالاستمرارية التاريخية والثقة الجماعية بالنفس قوين ، فإن مثل هذا الدافع يكون ضعيفاً أو غائباً . أزمة بنيوية عميقة ، فورانات سياسية واجتماعية حادة : تغييرات اجتماعية أساسية ، يترتب عليها فقدان الاستقرار والثقة بالذات : إحساس جماعى بانهايار وضع قديم والحلول الموشك لعهد جديد .. تلك هى العناصر التى تميز الفترات الانتقالية فى التاريخ ، والتى تشعر خلالها الكائنات الإنسانية ، والمثقفون بصنعة خاصة ، أن عليها محاولة تأسيس صورة جمعية جديدة لمجتمعهم .

إن نقاط التحول التاريخي العنيفة من هذا النوع تعطى مثقفي المجتمع الإحساس بأن هناك تنافراً حاداً بين الصورة الجمعية والمعايير الاجتماعية للنظام القديم من ناحية ، والظروف الموضوعية الجديدة للعالم الذي يتغير بسرعة ، من ناحية أخرى . فالصورة الجمعية القديمة قامت في ظل أوضاع لم تعد قائمة ، ولم تعد منسجمة مع الوضع التاريخي الناشئ . ويؤمن المثقفون بأن الأوضاع الجديدة التي تتشكل أمام أعينهم في حاجة ماسة إلى صياغة صورة جمعية جديدة . ومن هنا ، فهم يقدمون واحدة من الصور ، وفي نفس الوقت يدعون مجتمعهم لتبنى الصورة المقدمة إليه ، على أمل أن تدخل هذه الصورة في الوضع الجديد المجرد ميلادها . ومن الممكن أن نجد علاقة جدلية بين تلك الأزمت البنائية الأساسية ، الناجمة عن تدمير واختفاء وضع قديم ، وبين إلحاح المثقفين على صياغة ونشر صورة جمعية جديدة تتلاءم مع قيام وضع جديد . فكلما ازدادت الأزمة والإحساس بالتغيير عمقاً ، كلما تزايد الحماس لخلق صورة جمعية جديدة .

وفي الشرق الأوسط ، يبدو أن انهيار الأمبراطورية العثمانية ، أثناء وبعد الحرب العالمية الأولى ، قد خلق هذا النمط بالتحديد من مراحل الانتقال التاريخي . فزوال الإمبراطورية ، وما ترتب عليه من نتائج سياسية ، كان له أثره على جميع الرعايا السابقين للإمبراطورية . ومن هنا ، فإن ما أعقب الحرب من زوال للنظام العثماني القديم وظهور وضع قومي ، هو نقطة انطلاقنا من النقاش النظري العام إلى استكشاف أكثر تحديداً لأفكار ونشاط المثقفين المصريين أصحاب العقيدة المصرية ، في السياق التاريخي الخاص بالعشرينيات ؛ ذلك العقد الذي أعقب اختفاء الوضع العثماني التقليدي مباشرة .

المزاج الثوري لمصر في العشرينيات

ينبغي أن ننظر إلى ما يمكن أن نسميه بالهبة الفكرية المصرية في العشرينيات ، أولاً وقبل كل شيء ، باعتبارها رد فعل عدواني على التحول التاريخي المثير الذي شهدته مصر بعد الحرب ، وخاصة في ثورة ١٩١٩ . فأحد الملامح الهامة لروح العصر Zeitgeist المصرية ، في العشرينيات ، هو مرور مصر بتجربة « الثورة » . وكما سبق أن لاحظنا ، فإن من الصعب مقارنة ثورة ١٩١٩ المصرية بالثورات الكلاسيكية الحديثة . ولكن فيما يتعلق بالصور ، فإن القضية الأخطر هي الوعي بها وليس تحققها ؛ فهناك بعض الشك في أن كثيراً من المصريين ، سواء من المثقفين أو غيرهم ، كانوا يؤمنون بحسم ، في العشرينيات ، بأنهم يشهدون أحداثاً « ثورية » وأنهم يعيشون عهداً « ثورياً » . لقد كان التطور الأهم ، الذي شهدته المنطقة ككل ، ومصر بصفة خاصة هو زوال الإمبراطورية العثمانية وظهور شرق أوسط جديد . أما

العملية الرئيسية الأخرى ، ونقصد بها ثورة ١٩١٩ ، والنضال الوطنى فى أوائل العشرينيات، وما تلاه من قيام نظام سياسى جديد فى مصر فقد كانت عملية داخلية . وكانت تلك التغيرات الخارجية والداخلية بمثابة الدافع والإطار ، فى آن واحد ، لجهود المثقفين من أجل إبداع صورة جمعية جديدة لمصر .

زوال الإمبراطورية العثمانية وقيام تركيا

كان سقوط الإمبراطورية العثمانية ، بالنسبة لكثير من مثقفى مصر ، دليلاً تاريخياً لا يقبل الشك على نهاية إطارالولاء العثمانى / الإسلامى التقليدى . فقد ترتب على انهيار المؤسسات العثمانية إضمحلال الصور والرموز والمثل . تحطمت صورة العالم التقليدية عند المصريين . وترتب على ذلك أن أحس بعض المصريين بالحاجة الملحة إلى خلق صورة جديدة للعالم ، بدلا من الصورة القديمة (١٧) .

وكان التقدم السريع والناجح لتركيا الحديثة ، كخليفة للبنية العثمانية الاستعمارية ، دافعاً محدداً لتوقع الانبثاق الوشيك لوضع جديد .

وكانت تركيا أتاتورك - المصرية بالذات - بالنسبة للمثقفين من أصحاب العقيدة المصرية بالذات - دليلاً تاريخياً على التغيرات الجذرية التى تشهدها المنطقة . فقد بينت لهم تركيا الاتجاه « الطبيعى » الذى كان الشرق الأوسط يتحول إليه فى ذلك الحين ؛ من وضع استعمارى فوق قومى ، ذو ركيزة دينية ، إلى وضع قومى حديث وعلمانى أوسع ، ينطلق من الرؤية القطرية . وكان للإصلاحات الجذرية التى قام بها النظام الكمالى الجديد ، والتوجه الغربى المعلن الذى يتبناه ، والتمرد الشامل الذى أعلنه على التقاليد العثمانية الإسلامية ، كان لكل ذلك أن يلهب خيال المثقفين ذوى التوجه المصرى . وقد استولى على ألبابهم ، أكثر من أى شىء آخر ، محاولة خلق صورة ثقافية قومية جديدة تماماً لتركيا ؛ صورة تستمد رموزها وفحواها من الجوهر التركى وحده ، لا من عناصر إسلامية (١٨) . وقد وجدت إعادة قراءة التاريخ التركى ، بهدف استعادة الماضى التركى ما قبل الإسلامى ، وتترك الفن والأدب بحيث يرتكزان بحزم على اللغة التركىة الحديثة ، مع انتهاز الأنماط الغربية فى كل تلك التغيرات ، وجد كل ذلك استجابة عند المثقفين من أصحاب العقيدة المصرية (١٩) . فقد كانوا يؤمنون بأن خلق هذه الصورة الجمعية الجديدة يحرر تركيا من نير التقاليد الإسلامية والشرقية الرجعية، ويفتح أبوابها أمام الغرب الحديث ، ويضعها، من ثم، على طريق التجديد والتقدم والثغوير (٢٠) .

وفى مقال كتبه « محمد حسين هيكل » ، فى ١٩٢٧ ، بعد زيارة قام بها لتركيا ، يطنب فى مدح ما أسماه بـ « النهضة التركية » (٢١) . وعلى عكس تحفظاته السابقة على الطابع الفجائى ، والتمزيقى ، من ثم ، للإجراءات التى اتخذها النظام التركى ، يعطى هيكل فى المقال تأييده غير المشروط لإصلاحات مصطفى كمال الجذرية وللطريقة الثورية التى اختارها لتغيير المجتمع التركى . و « أثر النهضة التركية » ، حسب قوله ، « لا يقف عند تركيا ولا تحده حدودها بل هى نهضة لشعوب الشرق كلها » (٢٢) . إن ما كان يحدث فى تركيا مقدّر له أن يشكل أهمية كبرى لكل رعاياها السابقين ، لأن النهضة « تحطيم لهذا السياج القديم الذى حال أجيالاً طويلة بين الشعوب التى كانت تشتملها الإمبراطورية العثمانية وبين التقدم والعمران » (٢٣) وفى عبارة تكشف بشدة عن اتجاه التغريب عند المثقفين ذوى التوجه المصرى ، فى العشرينيات ، يتبنأ هيكل بأن « تحطيم هذه السياج يفتح باباً جديداً لسبيل المدنية من الغرب إلى الشرق » (٢٤) .

كان « إسماعيل مظهر » كذلك من كبار المعجبين بالثورة التركية . وكان يرى أوجه شبه بين الثورتين التركية والبلشفية : فبينما تمثل الأخيرة نقلة تاريخية للإنسانية جمعاء ، فإن الأولى تعد دخولاً إلى الحداثة والتقدم بالنسبة لشعوب الشرق الأوسط . (٢٥) وأحد عناصر قوة الثورة التركية ، كما يراها « مظهر » ، هو تبنيها لفلسفة تقدمية وحاسمة ، ونظرة حديثة للعالم تهدف إلى إحداث تغيير عقلى وثقافى فى الشعب التركى . إنها « فلسفتهم الحديثة التى رموا بها إلى إخضاع العقلية الآسيوية أولاً ثم القضاء عليها ثانياً لتحل محلها العقلية الأوروبية الحديثة » (٢٦) .

وبالنسبة للمثقفين الوطنيين المصريين فى العشرينيات ، كانت الكمالية تمثل نموذجاً يحتذى ، من عدة أوجه . فهى ، أولاً ، تعلن أنه لكى تكون متقدماً وعضواً كاملاً فى العالم الحديث ، فإن من الضرورى أن تكون غربية الاتجاه ثقافياً ، وأن يكون لديك الميل للاستعارة من المدنية الأوروبية على نطاق واسع . ثانياً ، تثبت تركيا أن موقفاً جذرياً من الماضى الإسلامى العثمانى الأقرب وما يترتب عليه من إعادة بناء ماض ما قبل إسلامى واضح ، أمر مطلوب ، بل ويمكن كذلك . ثالثاً ، تمثل التجربة التركية فى العشرينيات ، الطريق الصحيح الذى يحتذى من أجل تحقيق التحديث والبناء القومى ، أى طريق « الثورة » ، التى تغير المجتمع ككل ، تغييراً فجائياً وشاملاً . وأخيراً ، فإن تركيا الكمالية هى دفاع مستمر عن المسار القومى القطرى الذى اختاره المثقفون المصريون فى العشرينيات ؛ هى برهان واضح على القول بأن الوريث الشرعى الوحيد للكيان العثمانى المتعدد القوميات هو الدولة القومية الحديثة ، القائمة على أرض محددة وتراث تاريخى متفرد .

ثورة ١٩١٩ : ميلاد « مصر جديدة »

لا يمكن أن يكون تأثير زوال الإمبراطورية العثمانية وظهور تركيا كدولة قومية حديثة، وحده ، سبباً للاتدفاع الذى تميز به المثقفون المصريون ، الساعين إلى خلق صورة جمعية جديدة لمصر ، فى العشرينيات . فقد كان للتطورات الداخلية المصرية أهمية أكبر . إذ أثر القلق السياسى ، الذى أعقب الحرب العالمية الأولى والنتائج المترتبة عليها ، أكثر من أى شىء آخر ، فى المزاج الفكرى لمصر ، فى العشرينيات . فبالرغم من أن أحداث ما بعد الحرب فى الإمبراطورية العثمانية وتركيا مسئولة ، فى جانب منها ، عن الاعتقاد بأن الوضع الجديد سوف يكون قومياً فى شكله وذات توجه غربى فى روحه ، فإن التطورات الداخلية هى التى أوجدت الإحساس بأن محتوى هذا الوضع الجديد يجب أن يكون مصرياً خالصاً بالضرورة . إن طبيعة ثورة ١٩١٩ ، والنتائج التى ترتبت عليها ، تعود بالأساس إلى طبيعة التوجه المصرى للفكر المصرى ، فى أعقاب الحرب . إذ كان المثقفون ذوو التوجه المصرى يرون فى التغيرات العديدة التى تراجعت خلال السنوات الخمس ، ما بين الانتفاضة الشعبية فى ١٩١٩ وتأليف «وزارة الشعب» الوفدية فى ١٩٢٤ ، تطوراً وطنياً مصرياً صرفاً .. هبة تلقائية أصيلة للروح الوطنية المصرية، انبثقت من أجل استعادة البلاد لعظمتها ومجدها السابقين (٢٧) .

وبالرغم من أن مجرى التطورات السياسية الداخلية كان العامل الحاسم فى تشكيل مناخ الرأى هذا ، فإن هناك كذلك عناصر أخرى هامة . كان هناك ، تحديداً ، الاكتشاف المثير لمقبرة «توت عنخ آمون» ، فى أواخر عام ١٩٢٢ . فتوقيت هذا الاكتشاف هام للغاية ، ويتلاءم تماماً مع تتالى الأحداث الثورية التى شهدتها مصر فى ذلك الوقت ، ويدعم ، من ثم ، السمة المصرية الواضحة الى أضفيت على هذه الأحداث . لقد أدى هذا الكشف إلى تثبيت الآمال فى أن مصر على وشك استعادة شخصيتها الوطنية المتفردة . ففى خلال عملية ميلادها من جديد ، كانت الأمة المصرية الشابة تعود إلى جوهرها الفرعونى الأصيل (٢٨) .

ويمثل التعبير الأدبى الكلاسيكى عن حس البعث الوطنى ، فى مصر العشرينيات ، فى رواية توفيق الحكيم «عودة الروح» (٢٩) . وليس هناك عمل آخر عن تلك المرحلة يعطى مثل ذلك التعبير الحى عن «البعث» المقعم بالحياة فى مصر ، خلال ذلك العقد . فثورة ١٩١٩ ، عند «الحكيم» ، علامة على انتهاء فترة ما بعد العثمانية المتفسخة فى التاريخ المصرى (٣٠) . الثورة هى بداية «انفجار بركان» روح مصر القديمة ؛ وهى بهذا تقدم لمصر إمكانية تصحيح مسار تاريخها ؛ إمكانية الانفصال عن مصر ما قبل الثورة ، «الزائفة» و «المخبية للآمال» ، وإعادة الاتصال بماضيها الفرعونى المجيد . إن مصر تعود فى تلك اللحظة إلى ما كانت عليه فى الماضى مرة أخرى : «أمة آتت فى فجر الإنسانية بمعجزة الأهرام لن تعجز عن الإتيان بمعجزة أخرى .. أو معجزات !» (٣١) .

ويحدد « توفيق الحكيم »، بجلاء، مارس ١٩١٩، كنقطة تحول كبرى فى التاريخ المصرى الحديث. ومثلما أن مارس هو شهر الربيع وإعادة الميلاد فى مصر، كذلك فإن مارس ١٩١٩، كان شهر البعث الوطنى، ونهاية شتاء الهيمنة العربية / الإسلامية الطويلة التى فُرضت على البلاد، ومقدم ربيع التجديد الوطنى. (٣٢) وفى هذه الصوحة لمصر الخالدة، هناك دور رئيسى أنيط بمخلص، هو « سعد زغلول »، « الابن المعبود » لمصر و« رمز آلامها وآمالها »، الذى تجسدت فيه الروح الجديدة التى انبعثت فى مصر المعاصرة، وصار المتحدث باسمها (٣٣). رجل « من صلب فلاح »، هو يمثل آخر جيل عاش فى العبودية، تماماً كما كان أول من يعيش فى ظل الاستقلال. فقط، رجل من رجال البلاد الذى ظل على مصريته طوال سنين الهيمنة، هو وحده القادر على تخليص الأمة (٣٤). شخص مبعوث لافتداء الأمة كلها. إن الاستمرارية بين مصر القديمة ومصر الحديثة، فى « عودة الروح »، تتجلى بوضوح شديد فى مقارنة « سعد زغلول » بالمعبود الفرعونى « أوزيريس ». فالحكيم يقارن القبض على « زغلول » ونفيه إلى مالطا، فى مارس ١٩١٩، بسجن « أوزيريس » وقتله. ومثلما بعث « أوزيريس » من الموت وأصبح بالفعل رمزاً للخلود، كذلك فإن عودة « زغلول » من المنفى استخدمت لتجسيد خلود مصر وحتمة انتصارها فى النضال من أجل الاستقلال (٣٥).

وبالرغم من أنها جاءت مفاجئة تماماً، إلا أن ثورة ١٩١٩ وحدث كل المصريين :

« إن كل فئة وطائفة كانت تحسب نفسها البائدة بالقيام... الشاعرة بالعاطفة الملتهبة الجديدة. ولم يفهم أحد إذ ذاك أن هذه العاطفة انفجرت فى قلوبهم جميعاً فى لحظة واحدة.. لأنهم كلهم أبناء مصر لهم قلب واحد » (٣٦). وخلال هذه الاحتجاجات، التى شهدتها عام ١٩١٩، والتى طالت جميع قطاعات المجتمع المصرى، كانت ثورة ١٩١٩ تبدو كما لو كانت قد أعادت خلق الشعب المصرى ككيان وطنى واحد متجانس، يكافح من أجل هدف مشترك. ولم تكن مصر شيئاً مجرداً، بل واقعاً حياً، يتجاوز الانتماءات الطائفية ومصالح سكانها وينفخ فى كل واحد منهم نفس الروح (٣٧). وهكذا، كانت مصر « توفيق الحكيم » أسطورة مجيدة، تعكس حس التوقع بما ولّدت أحداث ما بعد الحرب عند المثقفين أصحاب النزعة المصرية، والذى أسهم فى الصورة الجمعية لمصر المزدهرة، ذات الشباب المتجدد.

وهناك استرجاع تال لمناخ الهبة الثورية والصوحة الناجمة عن ثورة ١٩١٩، وإن كان لا يقل قيمة عن سابقه، نجده فى رواية « بين القصرين » لنجيب محفوظ. فالشخصية التى تعبّر عن « مصر الجديدة » فى الرواية هى « فهمى » الابن. وعند « فهمى »، نجد وعياً وطنياً مصرياً نامياً، يتجلى فى فعالية نضالية وطنية. فهو يتجاوب تماماً مع الروح الثورية التى تشكلت فى أتون الثورة. والتوجه الوطنى الذى يجسده هو وطنية مصرية قطرية

خالصة. كما يرمز فهمى كذلك إلى المزاج المصرى الثورى المتفائل الذى أعقب عام ١٩١٩ : توقع ميلاد مصر جديدة، وإيمان المثقفين أصحاب النزعة المصرية بقدرتهم على خلق صورة جمعية جديدة للبلاد، تكون بمثابة الآلية لتغييرها. فعلى عكس بقية أفراد أسرته، كان فهمى يدرك ويعبر عن صورة قومية أخرى لمصر : جديدة ومثالية : مصر كأمة متفردة، تقف فخورة، واثقة من نفسها. تناضل من أجل حقوقها، وقادرة على تقديم التضحيات فى سبيل تحريرها وحررتها. وتؤدى جهود « فهمى » لنقل هذه الصورة الثورية لمصر الجديدة، إلى بقية أسرته، إلى صراع كبير مع والده : هوة بين الأجيال، يصنع منها « محفوظ » استعارة للتعبير عن الصراع الأكبر بين الصورة التقليدية لمصر، التى تعانى سكرات الموت، والصورة الجديدة، الأفضل، التى تولد فى خضم ثورة ١٩١٩.

كان للهباج الثورى، فى أواخر ١٩١٨ وأوائل ١٩١٩، تأثير فورى على « فهمى » : « لشد ما تثير أحاديث الوطنية أكبر الأعلام فى نفسه، فى دنياها الساحرة تتراءى لعينيه دنيا جديدة، ووطن جديد، وبيت جديد، وأهل جدد، ينتفضون جميعاً حيوية وحماسة » (٣٨). إن تماثله الشخصى مع الحركة الوطنية الجديدة تام، يجعله يقرر المشاركة بهمة فى الكفاح من أجل الاستقلال المصرى. أصبح « واجب الوطن » أهم شىء فى حياته، يفوق أى شىء آخر، فأمام العمل من أجل الأمة المصرية، أى شىء آخر يبدو هامشياً ولا أهمية له (٣٩). وهو يساهم فى النشاطات الوطنية للوفد، يوزع المنشورات الثورية التى تحرض ضد الاحتلال البريطانى (٤٠). وفى أول يوم من المظاهرات التى تميزت بها الثورة فى بدايتها، تُسكّر « فهمى »، بكل معنى الكلمة، خمر الحماس الثورى. ويختلط فى عقله الواقع بالحلم. يشعر بأنه يخوض حياة جديدة تماماً « أؤمن وأجل، من كل ما سبق أن عاينه من قبل (٤١). التضحية بالنفس بلا حدود، الإخلاص للوطن، الموت فى سبيل « حياة وطنية تامة » من العظمة والمجد... أصبحت تلك هى قيم « فهمى »، خلال الأيام العاصفة لثورة ١٩١٩ (٤٢). وهو يقارن بين الثورة وانفجار البركان : « كان لابد من انفجار ينفس عن صدر الوطن وصدره كالزلازال الذى ينفس عن أبخرة الأرض المتجمعة » (٤٣).

فى مدرسة الحقوق، يسارع « فهمى »، الذى كان طالباً بها، للاشتراك فى مظاهرة تحتج على نفي « سعد ». ويهتف مع طلبة آخرين « يحيا الاستقلال »، « لتسقط الحماية »، و « يحيا سعد »، ويلاحظ أن الأخير « هتاف جديد، وكل شىء بدا جديداً ذلك اليوم » (٤٤). وفى الأيام التالية، عندما تواصلت الثورة وانتشرت فى كل مكان، من الريف والمدينة، لا يزداد « فهمى » إلا شعوراً بالبهجة والسرور. يلتقى بكل كيانه فى الثورة ويستمتع بكل لحظة من لحظاتها : « وألقى هو بنفسه بين الجموع فى نشوة فرح وحماس كأنه تائه ضال عثر على أهله بعد فراق طويل » (٤٥). مصر « تُبعث » فى الجموع التى تحتشد يومياً « للحرب

بغضب طال كتمانها « (٤٦). غاية ما يتمناه، هو نفسه، الموت فى سبيل وطنه، بل أنه يغضب لأنه لم يكن من بين « الشهداء الوطنيين » الذين سقطوا فى المظاهرات الأولى، فهو يرى أن « الأبناء وقود الثورة » (٤٧) وهو يقول لنفسه : « سيان أن أحيأ أو أن أموت، الإيمان أقوى من الموت، والموت أشرف من الذل » (٤٨). وفى مكان آخر، يبدى احتقاره للإنجليز الذين من الواضح أنهم يؤمنون بأن القمع يمكن أن يقضى على الثورة، فهو يقول لأخيه « ياسين » : « هذه الثورة حقاً ؟.. فليقتلوا ما شاءت له وحشيتهم فلن يزيدنا الموت إلا حياة.. » (٤٩) وهكذا، من آلام الثورة يأتى مخاض مصر الجديدة، معاناة تتوج بالخلاص. ويؤدى اشتراك « فهمى » فى القضية الوطنية إلى صدام حتمى مع والده. فالسيد أحمد عبد الجواد ينتابه القلق من المخاطر الشخصية للتورط فى النشاط الوطنى، فيحاول إجبار « فهمى » على الكف عن المشاركة فى الثورة. لكن « فهمى » ، بعد أن ذاق ثمرة الحماس الوطنى، يرفض ذلك. وأمام حق والده، يعلن فهمى « أن قوة فى الوجود لا يمكن أن تحول بينه وبين واجبه الوطنى، لن يتراجع مطلقاً ولو خطرة واحدة » (٥٠). ويبدو أن ما يريد « محفوظ » أن يخبرنا به هو أن التغيرات التى أحدثتها الثورة فى « فهمى » ومعاصريه يتعذر محوها، أى أنهم لا يمكن أن يعودوا أبداً إلى قيم الوضع القديم. فمصر القومية الجديدة، التى وهب « فهمى » نفسه لها، قد فصلته تماماً وإلى الأبد حياة مصر القديمة.

أدى تورط « فهمى » فى القضية، فى نهاية الأمر، إلى النتيجة التى كان يخشاها والده. ويأتى مشهد الذروة، فى الرواية، فى إبريل ١٩١٩، مع الإفراج المفاجئ، عن « سعد زغلول » وزعماء الوفد الآخرين من منفاهم فى مالطة. فيخرج « فهمى » للاشتراك فى المظاهرة الضخمة، التى نظمت احتفالاً بالإفراج عن « سعد ». لكن المظاهرة تتحول فجأة إلى العنف، ويقع « فهمى » صريع نيران الإنجليز. وكان آخر ما فكر فيه « فهمى » قبل ميته الساخرة، هو مظاهرة « سلمية » تذكّر بالإحساس بالبعث الوطنى الظافر والوحدة التى سبق أن عبر عنها « توفيق الحكيم » فى « عودة الروح » :

« تحرك الموكب العظيم فتدفقت موجاته تبعاً مرددة الهتافات الوطنية، بدت مصر مظاهرة واحدة. بل رجلاً واحداً، بل هتافاً واحداً. تابعت طوابير الطوائف طويلاً، طويلاً جداً » (٥١).

إن القيمة الكبيرة للصورة العقلية التى قدمها « نجيب محفوظ » لشباب الثورة المصرية، فى ١٩١٩، تكمن فى مصداقيتها فى التعبير عن إخلاصها لأوضاع عام ١٩١٩. فبينما تظهر إحساساً نابضاً بالحياة لمصر جديدة على وشك الميلاد، فإن « فهمى » وباقى عائلته يفتقدون أى توجه فرعونى. وإحساسه بالمواطنة المصرية، برغم توهجه التام، كما فى

« عودة الروح »، يخلو من أى إدراك لعلاقة مع ماضى مصر الفرعونى. وهنا يظهر « محفوظ » كمرآة تعكس الواقع المصرى فى ١٩١٩. فالكشف عن مقبرة « توت » ، التى كانت - تاريخياً - أكبر عامل فذ فى نشوء عقلية العشرينيات الفرعونية، لم يكن قد حدث بعد فى ١٩١٩. وبرغم انفتاحه الخاص على مثل المدرسة الفرعونية (كانت رواياته الأولى تاريخية فرعونية) (٥٢). فإن « محفوظ » يبذل كل ما فى وسعه لكى يكون أميناً على مفاهيم ١٩١٩.

لكن بعيداً عن هذا، فإن فهم « محفوظ » لثورة ١٩١٩ يختلف تماماً عن فهم « توفيق الحكيم ». فبينما أدرك الأخير الانبعاث، فإن الأول لم يشهد سوى الميلاد. لم ير « محفوظ » فى روح الثورة علامة على بعث روح فرعونية سابقة. والأحرى، أن ثورة ١٩١٩ كانت، بالنسبة لمحفوظ، نقطة انطلاق تاريخية جديدة تماماً. فالأمة والشعور الوطنى، اللذان ولدا فيها، كانا خلقاً جديداً تماماً. الثورة، من منظور « محفوظ »، ليست إحياءاً للماضى، بل هى نهاية له، وبالذات ماضى مصر العثمانى / الإسلامى. إنها علامة على بداية حاضر ومستقبل مصرى، جديد تماماً. عهدها الحديث والوطنى. إن مدخل كل من « توفيق الحكيم » و « نجيب محفوظ » « ثورى » فى روحه، ووطنى مصرى صرف فى محتواه. فهو لا يحوى أية عناصر ذات دلالة إسلامية أو شرقية أو عربية. ولكن، بينما الوضع الوطنى الجديد فى « عودة الروح » عوداً إلى الماضى الفرعونى الأصلى الذى سبق أن ضاع، فإن الوضع الوطنى الجديد فى « بين القصرين » هو خلق من عدم، دون سوابق تاريخية. وهذان الموقعان المختلفان من الأحداث الجارية المصرية، والتساويان فى « ثورتيهما » ، يمكن أن نجدهما فى نتاج المثقفين الوطنيين المصريين خلال فترة ما بعد الثورة. فبالرغم من أن المنظور الإحيائى لتوفيق الحكيم كان يشكل نظرة الأغلبية، بينما يشكل منظور نجيب محفوظ الأقل تواصلاً موقف الأقلية، فإن كلا الرؤيتين وجدتا تعبيراً عنهما فى أعقاب ثورة ١٩١٩.

والملمح الرئيسى الأخير للمناخ الثقافى المصرى فى العشرينيات، هو إيمان مثقفى مصر بأن ثورة ١٩١٩ كان لابد وحتماً من أن تكون ظاهرة ثقافية كما كانت سياسية. وطبقاً لهذا المفهوم، فإن الثورة كان عليها أن تمتد من السياسة إلى الاقتصاد والمجتمع، وقبل كل شىء، إلى عالم الثقافة. كان للثورة الثقافية، بصفة خاصة، أن تغير نظام القيم والعقل الجمعى للشعب المصرى ، وتتوج، من ثم، إنجاز الثورة الكاملة. وقد عقد هؤلاء المثقفون، بشغف، المقارنات بين ثورتهم والثورتين الفرنسية والروسية. ومثل الفلاسفة الفرنسيين، فى القرن الثامن عشر، ومنظري الشيوعية فى أواخر القرن التاسع عشر، فإن المثقفين المصريين، فى أوائل القرن العشرين، منوط بهم المهمة التاريخية لوضع الأسس الفلسفية والروحية التى تسمح للثورة المصرية بتغيير مصر تغييراً كاملاً (٥٣).

وفى مقال يسترجع المزاج الثقافى لمصر فى العشرينيات، كتب فى ١٩٣٣، يطلق «محمد حسين هيكل» على النشاط الفكرى الديناميكى الذى انطلق من ثورة ١٩١٩، ثورة مصر «الأدبية» أو «الثقافية» (٥٤). فكما كان الحال فى ثورات أوروبا الكلاسيكية، يعتقد «هيكل» بأن الاستقلال السياسى يظل منقوصاً ما لم يرافقه استقلال ثقافى ونهضة فى مجالات الأدب والفن (٥٥). وتظل المنجزات السياسية نفسها للثورة مهددة، على المدى الطويل، ما لم يتبعها تغيرات ثقافية. فالثورة الثقافية تدعم وتقوى الثورة السياسية، لأن التغييرات الثقافية الداخلية هى، وحدها، التى تحمى الثورة مما يمكن أن تتعرض له من تحد أو تدمير لاحق على يد القوى المعادية : « ذلك بأن الأدب واتجاهه فى أية أمة من الأمم هو العنوان الصحيح لحضارتها، وهو القوة التى لا تستطيع قوة أخرى كبجها والقضاء عليها بالسهولة التى تقضى بها القوات المسلحة على الثورات السياسية » (٥٦).

كذلك، نجد فى الأوساط الثقافية الوفدية فى العشرينيات، تعبيراً عن فكرة أن ثورة ١٩١٩ كانت ثورة شاملة، وأن جانبها السياسى ليس سوى أحد التجليات لتغير شامل أوسع، مر به المجتمع المصرى ككل. ففى مقال افتتاحى حول رفع الستار عن التمثال - الفرعونى تحديداً - الضخم « نهضة مصر » ، فى مايو ١٩٢٨، يؤكد «عبد القادر حمزة» ، فى «البلاغ الأسبوعى» ، على أن النهضة التى يجسدها التمثال لا ينبغى رؤيتها كحدث سياسى فحسب.. فهو يرى أن الثورة المصرية، شأن الثورة الفرنسية، قد أطلقت الطاقات الكامنة داخل الأمة المصرية، وهى، من ثم، تدشن نهضة مصرية شاملة فى كافة مجالات الحياة (٥٧). وهو يرى دلالة التمثال على النحو التالى :

«وليس هذا التمثال دلالة على النهضة السياسية وحدها ولكن على النهضة شاملة بوجهاتها السياسية والاجتماعية والفكرية. فلا ريب أن الأمة حين نهضت فى سنة ١٩١٩ بزعامة المغفور له سعد باشا تطالب بحقوقها واستقلالها فقد نفضت عنها الخمول كيف كان وشرعت تطلب الرقى فى جميع نواحيه. ومثلها كذلك مثل الأمة الفرنسية حين قامت بثورتها العظيمة » (٥٨).

وهناك تقييم أكثر تقييداً لثورة ١٩١٩، وأثرها على الحياة الفكرية المصرية يقدمه التحديثى المتطرف «إسماعيل مظهر» (٥٩). فمظهر يختلف مع المنظور الذى يعتبر أن كل من قرد «عرايى» و ثورة ١٩١٩، علامة على نهضة فكرية فى الحياة المصرية. وهو يؤكد على أنه لم يحدث تأثير عميق فى الحياة الفكرية والثقافية لمصر (٦٠). فبالمقارنة مع الثورتين الإنجليزيتين والفرنسية، اللتين كانتا ثورتين « حقيقتين » و « شامتين »، تقومان على أسس متينة من نظرات ثورية جديدة محددة للعالم، واللذان يمتلكان برامج فكرية وسياسية، فإن قرد

«عرايى» وثورة ١٩١٩ كانتا حركتين سياسيتين خاليتين من أى محتوى ثقافى أو فلسفى. لكن «مظهر» كان أكثر تفاؤلاً بالمستقبل، ويؤكد على أن من المحتم أن تنعم الثورة السياسية التى وقعت فى الماضى القريب بجانبها الثقافى والفلسفى. «فقد كان من نتيجة ثورة ١٩١٩، ظهور دوريات أدبية وعلمية، فى العشرينيات، الأمر الذى يجعل العهد الحالى «شبيه بالعصر الذى بدأت فيه نهضة المجلترا الأدبية فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر». (٦١) ويعلق «مظهر» آمالاً كبيرة على أن تدشن هذه الدوريات الثقافية الجديدة ثورة ثقافية وعلمية فى مصر (٦٢).

ولا شك أن فهم ثورة ١٩١٩، باعتبارها ثورة «شاملة»، كان وثيق الصلة بطموحات المثقفين ذوى التوجه المصرى لخلق صورة جمعية ثورية وجديدة لبلدهم. فقد كانت هناك قناعة أساسية بأن الصور الثقافية الجديدة تنم الصورة السياسية لمصر الجديدة، والتى أبدعتها الثورة. إن تلك الصورة الجمعية الشاملة والموحدة، التى غيرت الرؤية المصرية لكافة جوانب الحياة الوطنية، هى وحدها القادرة على فصل مصر عن ماضيها العثمانى الإسلامى الزائف، واستعادة معدنها المصرى الأصيل.

وفى ظل هذا الجور الثقافى المفعم بالحياة، ينبغى التركيز بصفة خاصة على القوة الجبارة لصور المثقفين ذوى التوجه المصرى فى تشكيل نشاطهم. إن الشروط «الخارجية» التى سبقتها الصورة الجمعية الجديد لم تكن قد التأمّت بعد. فالوضع السياسى الجديد، القائم على ملكية برلمانية مستقلة، التى كانت قد بدأت تتشكل فى أوائل العشرينيات، كانت لاتزال فى مراحل التكوين، ولم يكن الكثير من ملامحها قد تحدد تماماً. وقد سمح عدم التشكل النهائى للوضع الجديد للمثقفين من أصحاب العقيدة المصرية بالاعتقاد بإمكانية تعدد البدائل، وشجعهم على إطلاق العنان لخيالهم. وانطلاقاً من إدراك يرى أن مصر تمر بـ «عصر الانتقال» أو «مفترق الطرق» (٦٣)، فقد تبينوا صورة المستقبل القريب أكثر من تبينهم لصورة الحاضر الموشك على الزوال. ومن هنا، فليس من الممكن تقدير التفاؤل والمثالية والسذاجة، التى سادت الساحة الفكرية ذات التوجه المصرى فى العشرينات إلا على ضوء ذلك الاعتقاد فى فكرة العصر الانتقالى. إذ أن صورة «مصر الجديدة» لم تختبر بعد فى الواقع التاريخى المحدد. وعليه، ولحين حدوث تطورات أخرى تكشف عن العناصر المثالية فى الصورة، ستظل السيادة لشعور بأن مصر تتقدم منتصرة نحو مستقبل مصرى، تام وفريد.

المثقفون أصحاب العقيدة المصرية وصحفهم

من هم المثقفون أصحاب العقيدة المصرية فى عصر ما بعد ١٩١٩ ؟ (٦٤)
من المفيد، فى رأينا، التمييز بين فئتين من المثقفين الوطنيين القطريين خلال تلك

الفترة. الفئة الأولى هي فئة « المنارات » بين مفكرى العصر، أى أكثرهم إبداعاً وتأثيراً فى الزمان والمكان، هؤلاء الذين يطلق عليهم « ادوارد شيلز » « المفكرون المشرون » ، الذين « يبدعون أعمالاً تنتشر وتغير من تقاليدهم » (١٦٥). إنهم القلة من مثقفى المجتمع، الذين يوجهون الجوانب الأساسية فى نظرتهم للعالم، ويعيدون تحديد العناصر الأساسية لتلك النظرة، والذين يعترف معاصروهم برؤيتهم باعتبارها الأساس. إنهم صانعو « الثقافة الرفيعة » لمجتمعهم، فى أكثر أشكالها تجريداً وشمولاً (١٦٦). ونظراً للدور النقدي لأولئك الرواد المفكرين، فإن تفكيرهم ينبغى أن يشكل نقطة البدء فى استنطاق التاريخ الثقافى لمجتمع ما ولفترة بعينها.

من بين مدرسة الفكر الوطنى القطرى المصرى التى سادت مصر بعد ١٩١٩، فإن الأسماء التالية تبدو أكثرها تأثيراً : أحمد أمين (١٨٨٦ - ١٩٥٤) ؛ عباس محمود العقاد (١٨٨٩ - ١٩٦٤) ؛ عبد القادر حمزة (١٨٨٠ - ١٩٤١) ؛ محمد حسين هيكل (١٨٨٨ - ١٩٥٦) ؛ طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣) ؛ إسماعيل مظهر (١٨٩١ - ١٩٦٢) ؛ وسلامة موسى (١٨٨٧ - ١٩٥٨). (٦٧) وربما كان طه حسين وإسماعيل مظهر وسلامة موسى أكثر مثقفى تلك الفترة جرأة ؛ رجال كثير ما واجهت كتاباتهم التحديات وقدمت منظورات جديدة لرؤية العالم. أما « هيكل » و « العقاد » و « حمزة » و « أمين » (والإثنان الأخيران بصفة خاصة) فقد كانت أفكارهم أقل إثارة، لكنهم كانوا ذوى تأثير كبير كصحفيين ومعلقين على الشؤون الاجتماعية. ومن بين السبعة، يستحق « محمد حسين هيكل » تركيزاً خاصاً. فما لاشك فيه أنه كان أكثر صانعى الاتجاه المصرى الوطنى أهمية خلال العشرينيات، وكان - من مكانته هذه - المصدر الرئيسى للتأثير على كثير من المثقفين الوطنيين المصريين الذين يعدون أنفسهم من حواريه. وكان أربعة من هؤلاء الأفراد رؤساء تحرير لأكبر الجرائد الثقافية الرئيسية («هيكل» للسياسة الأسبوعية ؛ «حمزة» للبلاغ الأسبوعى ؛ «موسى» للهِلال ثم المجلة الجديدة ؛ و «مظهر» للعصور)، وقد أثروا، من ثم، فى رأى العام المصرى عن طريق اختيارهم لما ينشرون وما يحجبون. كان السبعة من بين أكثر الكتاب المصريين احتراماً، فى تلك الفترة، ويعتبرهم معاصروهم (من حملة الآراء الوطنية والتحديثية الشبيهة) الأعلام القائدة لمصر فى العشرينيات. وجميعهم، باستثناء «حمزة» (الذى كان رئيس تحرير مهم منذ ما قبل الحرب) حققوا مكانتهم المرموقة فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، حيث نشروا أكثر كتاباتهم تأثيراً وتأسيساً. ولم تلق آراؤهم قبولاً عاماً، فقد كان « حسين » و « موسى » ، و « مظهر » ، بصفة خاصة، هدفاً لهجوم عنيف من جانب أكثر المثقفين المصريين تقليدية. وقد قدم هؤلاء الأعلام السبعة معاً أهم أطر الاتجاه الوطنى القطرى، الذى ازدهر فى مصر فى أعقاب ثورة ١٩١٩.

لكن التعرض لآراء المفكرين الرواد من المدرسة الوطنية الإقليمية المصرية لا يكفى وحده. فالأكثر أهمية فى توسيع ونشر التوجه المصرى هم المثقفون « الثانويون » ، أولئك الذين يطلق عليهم « محمد حسين هيكل » « كتاب الدرجة الثانية » ، الذين يتبنون النهج العام لرواد الفكر فى عصر ما (٦٨)، ويعتبر « شيلز » هؤلاء المثقفين الثانويين « أناس يقومون بدور إعادة الإنتاج، وبصورة معدلة، لمناهج ومعتقدات أكثر الأعمال الإبداعية فى كل مجال » (٦٩) ومجموعة، عادة ما تكون هذه الفئة أكبر فى حجمها من رواد الفكر فى ثقافة ما أو فرع من فروع المعرفة ؛ فهؤلاء المثقفون الثانويون يفكرون، عامة، بطريقة أقل استقلالية وابتكاراً من أولئك الرواد، وغالباً ما يقتفون خطاهم. وبالرغم من أنهم ليسوا فى مستوى إبداع المفكرين الرواد، فإن هؤلاء المثقفين الثانويين أو المنتجين ربما كانوا أكثر أهمية حتى من المفكرين الرواد فى نشر الأفكار الجديدة وصياغة « الثقافة العامة » أو « الوحدة الروحية للمجتمع ». ف « عن طريق التبشير والتعليم والكتابة، ينفذ المثقفون المنتجون إلى تلك القطاعات من الشعب التي تقتقد إلى الميل الفكرى، أو ينقصها النسق العقائدى » (٧٠). وعليه، فهم ربما يكونون أكثر أهمية بالنسبة للمؤرخين من المفكرين الرواد. كما أن « اتجاهات أى عصر تظهر بصورة أوضح عند كتابها من المرتبة الأدنى من عباقرة الصدارة أولئك. فهؤلاء، الأخيرون، يخبرون عن الماضى كما يخبرون عن العصر الذى يعيشونه. إنهم لكل العصور. أما الأرواح الحساسة، الأقل إبداعاً، أو القادرة على الاستجابة، فهي التي تعكس بوضوح القيم الحاضرة » (٧١).

وتركز الفصول التالية، أكثر ما تركز، على كتابات حوالى خمسين من الوطنيين ذوى التوجه المصرى من « كتاب الدرجة الثانية » . وهم كصحفيين وأكاديميين ومعلمين، كانوا مؤلفين كرروا، ونشروا أحياناً، وسطوا كثيراً، فأشاعوا من ثم المفاهيم الجديدة التي صيغت، بالأساس، من جانب المفكرين من فئة الرواد. وانطلاقاً من إدراكهم لأنفسهم وقدراتهم، فإن معظمهم لم يدع الندية لأفراد مجموعة أولئك الرواد. بل أنهم اعتبروا أنفسهم حواريين لهم. وبينما كان الرواد يكتبون بعض أهم أعمالهم التأسيسية والمؤثرة، فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، فإن كثيرين من كتاب الفئة الثانية كانوا فى مرحلة الظهور الأولى فى ساحة المثقفين المصريين آنذاك. (سوف يتضح، فى الفصول التالية، الفارق بين الرواد والثانويين، وكذلك أدوارهم الخاصة فى شرح أو نشر النظرة ذات التوجه المصرى، أو كلاهما، فى مرحلة ما بعد ١٩١٩).

وبشكل عام، فإن جماعة الوطنيين القطريين المصريين، فى مرحلة ما بعد ١٩١٩، كانت متعددة الاتجاهات. فمن الناحية الفكرية، كان لمعظمهم نقاط التقاء أخرى إلى جانب وطنيتهم القطرية، أبرزها تلك الحداثة العنيفة التي جعلت منهم مؤيدين عنيدين لـ « الجديدي »

و«الاجتهاد»، كما جعلهم توجههم الأوروبي يعتبرون فكر وممارسة أوروبا المعاصرة نموذجاً يجب على مصر أن تحتذيه (٧٢). ولكن من حيث خلفيتهم وانتماءهم الاجتماعى ومكانتهم فى المجتمع المصرى، فإن المشترك بين هؤلاء المثقفين الوطنيين القطريين يبدو قليلاً.

يشترك كتاب العشرينيات وأوائل الثلاثينيات المصريين فى أنهم ولدوا فى أواخر القرن التاسع عشر أو أوائل القرن العشرين. فلا يبدو أن أياً منهم قد ولد قبل ١٨٨٠، وهو عام ميلاد كل من «عبد القادر حمزة» و«أحمد ضيف»؛ وكان أصغر المجموعة هم «أحمد حسين»، و«حافظ محمود»، و«شهدى عطية الشافعى»، وثلاثتهم مولود فى ١٩١١. وليس مما يثير الدهشة أن الأعضاء الرئيسيين فى المجموعة كانوا أكبر سناً، حيث أن جميعهم قد ولدوا فيما بين ١٨٨٠ - ١٨٩١. ويبدو أن معظم المثقفين الثانويين ولدوا بين ١٩٠٠ و ١٩١٠. فهناك فجوة زمنية كبيرة، وهكذا تفصل ظروف الحياة الأعضاء الأكبر سناً فى المجموعة عن الأعضاء الأصغر، وهو عامل أسهم، فى النهاية، فى وجود فارق مهم فى التوجه الوطنى بين المثقفين الأصغر سناً. ولكن فى العشرينيات وحتى أوائل الثلاثينيات، كانت كل من الأوضاع المصرية بعد ثورة ١٩١٩، والبروز الفكرى لـ«جيل ١٨٨٩»، تصبغ أفراد المجموعة كلهم بنظرة وطنية مشتركة.

وبعيداً عن الاشتراك فى الميلاد فى فترة بعينها، فإن جوانب الحياة الأخرى لهؤلاء المثقفين ذوى التوجه المصرى كانت متباينة. فمن بين الرواد هناك اثنان (حسين والعقاد) من مواليد الصعيد، واثنان (هيكل وموسى) من مواليد وجه بحري، وثلاثة (أمين وحمزة ومظهر) من مواليد القاهرة. ويبدو أن غالبية المثقفين الثانويين من مواليد القاهرة، أو الاسكندرية، أو الدلتا. ومن حيث الديانة، فإن كلا من المسلمين والمسيحيين، فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، كانوا يتبنون الوطنية القطرية؛ ربما يمثل وجود عدد من الأقباط ومسيحي أرثوذكسى يونانى واحد (إبراهيم المصرى) فى المجموعة نسبة أعلى إلى حد ما من نسبة المسيحيين المفترضة بين السكان المصريين ككل. وليس هذا بمستغرب إذا ما نظرنا إلى كل من الأفضلية النسبية للتعليم عند المسيحيين المصريين، وطبيعة التوجه المصرى الوطنى. إنه يعبر عن درجة عالية من الإجماع الأيديولوجى بين المسلمين وغير المسلمين من المثقفين المصريين فى العشرينيات؛ إجماع ناجم عن الاتجاهات المعاصرة للعلمانية من ناحية، والتضال المشترك ضد الإنجليز ممثلاً فى ثورة ١٩١٩، من الناحية الأخرى.

وتمثل الأصول الاجتماعية للمجموعة موضوعاً محيراً. فمن بيد فئة الرواد، هناك اثنان تعود أصولهما بوضوح إلى الطبقة العليا (كان هيكل من أسرة إقطاعية من مصر السفلى، ومظهر من أسرة قاهرة موسرة)؛ واثنان يمكن رد أصولهما إلى الطبقة الدنيا (كان طه حسين

إبنا لأجير زراعى، وأحمد أمين من أسرة ريفية مهاجرة إلى القاهرة) : وثلاثة (موسى،
والعقاد، وحمزة) يمكن تصنيفهم كطبقة متوسطة. إننا لا نملك معلومات شخصية دقيقة عن
المثقفين الثانويين، ومن المؤكد أن التراوح كان كبيراً. فتوفيق الحكيم كان سليلاً
للأريستقراطية التركية، ومن مواليد الاسكندرية : وعبد العزيز البشري هو ابن لشيخ أزهرى
مرموق ؛ ووالد حسين فوزى كان مهندساً زراعياً اتخذ من القاهرة مقراً لإقامته ؛ وكان والد
أحمد حسين مستخدماً بوزارة المالية ؛ وأحمد صبرى ينحدر من أسرة بدوية من شبه جزيرة
سيناء. وعلى ضوء بعض المعلومات البيبلوجرافية المتاحة ومن الإشارات المتناثرة فى أعمالهم،
يبدو أن معظم أفراد المجموعة الثانوية قد جاءت، إلى حد كبير، من الشريحة الوسطى
المدنية العريضة، ومن أصحاب التعليم الغربى، ومن المجموعات المهنية أو البيروقراطية التى
ظهرت فى مصر مع بداية القرن العشرين. والتعبير الشائع الذى يشير إلى هذه الشريحة من
سكان مصر الحديثة هو الأفندية (من أفندى العثمانية التركية التى تشير إلى معرفة القراءة
والكتابة أو العمل فى خدمة الحكومة أو كليهما، فى مقابل لقب باشوات الذى يشير إلى
الطبقة العليا) (٧٣). وخلال فترة الحرب، كانت هذه المجموعات الوسيطة داخل الكيان المصرى
تعتبر نفسها التجسيد الحى للأمة المصرية. وهم يرون أن الأفندية هم مصر ؛ وأنهم الذين «
صاغوا الرأى العام وقادوا الأمة فى أوقات المحن، ووضعوا قيمها وطبعوها بشخصيتهم
المميزة» (٧٤).

والخلفية التعليمية لهذه المجموعة من المثقفين ذوى التوجه المصرى مختلفة كذلك. فمن
بين الرواد، نجد أن « أمين » و « حسين » قد درسا بالأزهر. والأهم هو التعليم الأوروبى
الجزئى لهذه المجموعة ؛ فهيكل وحسين درسا فى فرنسا، وموسى فى فرنسا وانجلترا، ومظهر
فى انجلترا ثم ألمانيا. من ناحية أخرى، فإن « حمزة » و « العقاد » و « أمين » ، تلقوا
تعليمهم داخل مصر. ونجد نفس التنوع التعليمى بين المثقفين الثانويين. وكما يتضح من
النظرة العلمانية التى طبعت معظم الجماعة فيما بعد، فإن قليلاً منهم مر بالأزهر. وربما يكون
نصف مجموعة المثقفين الثانويين قد تلقوا جانباً، على الأقل، من تعليمهم الرسمى فى
أوروبا، وقد نال معظمهم ذلك فى قبلة الصفوة المصرية فى أوائل القرن العشرين.. فرنسا.
ولكن، سواء تعلموا فى مصر أو فى أوروبا، فإن من الواضح أن جميعهم، تقريباً، قد اكتسبوا
لغة و أكثر من اللغات الأوروبية (عادة الإنجليزية أو الفرنسية أو كلاهما، ونادراً الألمانية، بل
وحتى اللاتينية أو اليونانية القديمة أو كلاهما)، ويظهر المزيد من أوجه التشابه فى المهن
اللاحقة التى شغلها أفراد المجموعة. فنظراً لمشاركتهم فى الصحف الدورية المصرية، يمكن
تصنيفهم جميعاً كصحفيين غير متفرعين. لكن معظمهم كانوا على غير ذلك. فمن بين فئة
الرواد نجد أن « أمين » و « هيكل » و « حمزة » تأهلوا كمحاميين (الأول أمام المحاكم الشرعية،

والأخيران أمام المحاكم المدنية). وكان « حسين » و « العقاد » من الأكاديميين (وإن كان الأخير لم يدرس سوى لفترة قصيرة)، بينما وهب « موسى » و « مظهر » نفسيهما للصحافة. وكلهم، ربما باستثناء « أمين »، من « رجال القلم »، بالمعنى الواسع للكلمة، قرأوا وكتبوا الكثير، فى موضوعات متنوعة، فى إطار عملهم المهني النشط. وتشير المعلومات الخاصة بالثقفين الثانويين إلى نمط مهني غير متباين. فكثير من أفراد المجموعة الثانوية كانوا من المحامين وقليل منهم من الأطباء ؛ ومارس كثير منهم التدريس فى وقت أو فى آخر. ولا يدهشنا ممارسة الكثير من أفراد المجموعة ككل للسياسة. وهناك ثلاثة من الرواد لعبوا دوراً نشطاً وهاماً فى السياسة المصرية، خلال العشرينيات (« هيكل » كزعيم للأحرار وكمحرر لجريدتهم « السياسة »، و « حمزة » كمحرر للبلاغ اليومية الوفدية، وربما كان « العقاد » هو المدافع الرئيسى عن وجهة نظر الوفد فى العشرينيات). وكان كثيرون من المثقفين الثانويين من المتعاطفين مع « الأحرار » والمشاركين فى جريدته « السياسة » و« السياسة الأسبوعية ». لكن الأهم من الخلافات السياسية الشكلية داخل المجموعة، هو أوجه الشبه السياسية الأكثر جوهرية التى وحدت بين أفرادها. فالفكر السياسى للموس، على الأقل فى تلك الفترة، كان متشابهاً تماماً.. معاداة التقليدية، توجه غربى، ليبرالية مفهومة القرن التاسع عشر، تقبل التغيير، و، بالطبع، تبنى الوطنية المصرية القطرية.. كان كل هذا يتجلى فى معظم كتابات هؤلاء المثقفين، خلال العشرينيات وأوائل الثلاثينيات. وفوق ذلك، فهم لم يكونوا بعيدين عن السياسة، مثل كثيرين من المثقفين فى أماكن وفترات أخرى، على الأقل فى سنوات التفاؤل التى أعقبت الثورة، عندما كان يبدو أن كل شىء يتقدم وقابل للتحقق مستقبلاً. لقد كان عهداً للتعاون بين الساسة والمثقفين، زمن تخطب فيه الأحزاب تأييد المثقفين وتتخذ منهم معبراً عنها، ويسارع فيه المثقفون بإجماعهم إلى مشايعة السياسة (بتخصيص الكثير من جهدهم لمسائل السياسة اليومية). وأياً كان توجه المثقفين الوطنيين المصريين، سواء أكانوا وفديين أو أحرار، أو غيره، فقد كان خلافتهم على الأسس قليلاً.

أما من زاوية تربيتهم وانتماءاتهم الاجتماعية، فإن القواسم المشتركة بين المثقفين الرواد، فى مرحلة ما بعد ١٩١٩، قليلة نسبياً. لكن من المؤكد أن هناك البعض منها : الاشتراك الواضح فى الأصل المصرى ؛ الميلاد ما بين ١٨٨٠ - ١٩١١ ؛ الانتماء الثقافى. على أن المجموعة ككل كانت تضم كلاً من المسلمين والمسيحيين بنسبة لا تختلف كثيراً عن النسبة المفترض وجودها على مستوى الأمة ؛ وتضم رجال من الريف والحضر ؛ من مصر العليا ومصر السفلى ومن مواليد القاهرة ؛ وتجمع بين أبناء كبار الملاك وبين فقراء الريف المهاجرين إلى المدينة (بالرغم من أن الكتلة الرئيسية يمكن أن تنتسب إلى الطبقة الوسطى بمعناها الواسع) ؛ أزهريون إلى جانب أوروبيي التعليم (لكنهم جميعاً متأثرون بقدر أو بآخر بالأفكار

الأوروبية) : محامون، ومعلمون ومستخدمون بالحكومة : وفديون، وأحرار، ومن عملوا مع أكثر من حزب (كان « هيكل » و « محمود عزمى » ، على سبيل المثال، من مؤسسى « الحزب الديمقراطي المصرى » ، القصير العمر، فى ١٩١٩ : وأصبح « أحمد حسين » و« حافظ محمود »، فيما بعد، من زعماء حزب « مصر الفتاة » ، فى الثلاثينيات).

إن ما يؤحد بين هؤلاء الرجال ويجعلنا ننظر إليهم كمجموعة واحدة هو، باختصار، أفكارهم. فقد كانوا، لفترة على الأقل - من أوائل العشرينيات وحتى أوائل الثلاثينيات - يعبرون عن آراء وطنية متشابهة. وأفضل طريقة لتحليل مدرسة العقيدة المصرية، لمرحلة ما بعد ١٩١٩، هو رؤيتها « من الداخل للخارج » : من أنماط معينة للأفكار الى فئات معينة من المتفصلين حول فكرة «، حسب صياغة « جى. بى. تتل » : لا بالبحث عن « أنماط من الرجال الذين يحملون أفكارا ». بل بالتركيز على « أنماط الأفكار » التى عبر عنها رجال، هم أنفسهم، من أنماط مختلفة (٧٥). بالمقابل، فإن المنهج الوظيفى، الذى ينطلق من تحليل المؤسسات والأدوار، ويعتبر الأيديولوجيا أحد متغيرات البنية الاجتماعية، يبدو لنا أقل جدوى فى حالة مصر قبل ١٩١٩ (٧٦). فمصر فى ذلك الحين كانت مجتمعاً فى حالة سيولة، يفتقد إلى مؤسسات راسخة. فالواضح القديم تلاشى بفصل التطورات التى شهدتها القرن التاسع عشر، والتى خلقت كذلك شبكة جديدة من القوى والموازن. فلم تكن المؤسسات القديمة أو الجديدة قوية بما يكفى ! كانت القديمة عرضة للهجوم والجديدة لا تزال فى مرحلة الاندماج. أضف إلى هذا، أن ثورة ١٩١٩ كان ينظر إليها كبشير بعهد جديد لمصر، عهد تغيير فيه المؤسسات والأفكار. وفى هذا الوضع من إعادة البناء المؤسسى، وإعادة التوجه الثقافى، فإن المستقبل معنى أكثر من الماضى. كان التوجه المشترك نحو المستقبل، والتغيير، لا الخلفية الاجتماعية المشتركة أو تشابه الدور المؤسسى، هو الذى يجمع بين هؤلاء الرجال. بمعنى آخر، فإن « المؤسسة » الأولية التى تربط بين المثقفين ذوى التوجه المصرى هى أفكارهم.

ويقود التباين فى الأصل الاجتماعى، والخبرة التعليمية، والانتساب المؤسسى لهذه المجموعة من المثقفين ذوى التوجه الوطنى إلى التساؤل عن السبب وراء اشتراكهم فى نظرة واحدة للعالم، ذات توجه مصرى. وما يبدو حاسماً فى تكوين منظور وطنى مشترك بين أناس على هذا القدر من تباين الظروف هو خليط من الزمن والتاريخ. فجميعهم ولدوا خلال فترة واحدة ونشأوا فى نفس الوضع التاريخى المصرى ، وهم يشكلون جيل زمنى و«وحدة جيل»، متفردة. ويحدد « كارل منهايم » هاتين الركيزتين على الوجه التالى :

« ربما يمكن القول بأن الشباب الذين يواجهون نفس المشكلات التاريخية المحددة يشكلون

جزءاً من نفس الجيل ؛ ولكن لأنها تشارك فى تأسيس الخبرات المشتركة للجيل بطرق مختلفة ومحددة، فهى تعد وحدات منفصلة فى داخله « (٧٧). وهى تقدم -من الوجة الثقافية- الدليل على أن « هوية الاستجابة » لوضعهم التاريخى، الذى يجعل منه « منهايم » معياراً أولياً لوحدة الجيل، تمثل « صلة ما بالطريقة التى يتحرك بها الكل، والتى يتشكلون بواسطتها عبر خبراتهم المشتركة » (٧٨). وكما يلاحظ « منهايم »، فليس كل جيل محتمل « أى مجموعة مولودة فى مدى زمنى واحد » تشكل « وحدة جيل » بالفعل. فتكوين هذه الأخيرة يعتمد على الظروف التاريخية الخاصة وبالذات على وتيرة التغير الاجتماعى :

« حيث أن التسريع من إيقاع تغير المواقف الاجتماعية والثقافية الجوهرية يتم بصورة تجعل من المستحيل تحوير أو تكييف محتمل ومستمر لأنماط الخبرة التقليدية، والتفكير، والتعبير، فإن الأوجه الجديدة المتعددة للخبرة تندمج تقريباً، لتشكل اندفاعاً جديداً متميزاً، ومركزاً لوضع جديد » (٧٩).

إن ما جعل من هذا الجيل من المصريين وحدة جيل فعلية هى أحوال مصر فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فمن المؤكد أن التغيرات السوسيو - اقتصادية والثقافية التى تعرضوا لها، كانت جارفة : اقتصاد جديد، دولة جديدة، نمط جديد للحياة، مدارس ومثل ووظائف ونظم جديدة.. ظهرت كلها فى زمنهم أو قبله بقليل. كانوا فى شبابهم، عندما ساعدت هذه التغيرات فى إنتاج النظرة الوطنية ذات التأثير الأوروبى والتوجه المصرى، التى التف حولها فى البداية منتصف جيل « مصطفى كامل » و « أحمد لطفى السيد »، والتى توطدت وتكاثفت فى ثورة ١٩١٩ الوطنية. إن هذا الجيل، الذى عاش عهداً من التغيير والذى إما نشأ فى مدرسة الوطنية المصرية القبطية قبل الحرب الأولى، أو صقله لهيب ما بعد الحرب، هذا الجيل يتفق فى النظر إلى مصر باعتبارها بؤرة ولائهم الأولى، والموضوع المهيمن على فكرهم.

وينبغى أن نضيف بضع كلمات عن المرحلة والإصدارات التى سوف نتناولها تفصيلاً بالتحليل فى الفصول التالية. فالفترة ما بين ١٩٢٥ - ١٩٣٣، تعتبر فترة الذروة فى التعبير عن العقيدة المصرية، ومن ثم سوف نستقى منها معظم مادتنا. إن التأصيل الفكرى للمثل الجديدة يتأخر قليلاً عن الأحداث التى تؤدى إلى المنظور الجديد. وفى حالة مصر العشرينيات، فقد تمثلت وقائع تأسيس التوجه الوطنى القبطى فى ثورة ١٩١٩، وفوران أوائل العشرينيات، وأخيراً قيام الملكية البرلمانية المصرية فى ١٩٢٢ - ١٩٢٣.. وقد تتوج كل هذا فى ١٩٢٤، بتولى حكومة « سعد زغلول » المنتخبة من الشعب. ومع انتهاء الصخب الذى أعقب الحرب مباشرة، فى ١٩٢٤، أصبح بإمكان المثقفين المصريين نقل اهتمامهم من المسائل

السياسية الضيقة التي شغلته منذ ١٩١٩، إلى المسائل الأوسع المتعلقة بمعنى النظرة الوطنية ذات التوجه المصرى، التي حققت نصراً بئناً فى الساحة السياسية، وتأصيلها. كذلك، فقد أتاح حرة التعبير النسبية، التي أتاحها النظام الجديد، متنفسات جديدة عديدة للجدل الثقافى فى منتصف العشرينيات، بما فى ذلك إصدار صحف جديدة ذات نزعة مصرية. وهكذا، فإن البناء الفوقى الثقافى للعهد المصرى بعد ١٩١٩ لم يتشكل بصورة كاملة إلا بعد نصف العقد، تقريباً، من إنجاز البناء التحتى الذى يستند إليه. وكانت الفترة من ١٩٢٥ - ١٩٣٣ هى ذروة التوجه الوطنى القطرى فى مصر وبلوغها أكمل صورها.

وسوف نورد الآن الإصدارات الرئيسية التى تفصل حولها المنظور النابع من العقيدة المصرية (٨٠). وينبغى أن نؤكد على أن كل صحف التوجه المصرى الرائدة، تقريباً، ظهرت فى العشرينيات، وكانت بعد ذاتها، إعلاناً ملموساً عن العهد الوطنى الجديد الذى كانت مصر تدخله فى أعقاب ثورة ١٩١٩. وقد حظى التناول اليومى للنظرة الوطنية القطرية بأهمية خاصة، فى جرائد مصر الوطنية : جريدة السياسة (حزب الأحرار) (تأسست فى ١٩٢٢، وتولى تحريرها « محمد حسين هيكل » ، و « محمود عبد الرازق »)، والبلاغ الوفدية (تأسست فى ١٩٢٣، وتولى تحريرها « عبد القادر حمزة »). أما التمهيد النظرى للتوجه المصرى فقد تركز، بالأساس، فى إصدارات الرأى الأسبوعية أو الشهرية، التى كان محتواها يدور حول مسائل أوسع من تلك التى تتناولها الصحافة اليومية. وهناك ست صحف رائدة ذات توجه مصرى صدرت فى الفترة ما بين ١٩٢٥ - ١٩٣٣. كانت إحداها « الهلال » الأقدم، التى كانت لا تزال عائلة « زيدان » المسيحية السورية تديرها، لكن رئاسة تحريرها انتقلت (مثل معظم الإصدارات فى مصر العشرينيات) فيما بين ١٩٢٣ - ١٩٢٩، إلى « سلامة موسى » المتقد حماساً للعقيدة المصرية، وفتحت صفحاتها للمنظور المصرى المهيمن.

ولا شك أن الإصدارين الأسبوعيين للصحيفتين الحزبيتين، أى « السياسة الأسبوعية » و« البلاغ الأسبوعى »، كان الأبرز فى التعبير عن هذا التوجه المصرى، وكلتاها صدرتا اعتباراً من ١٩٢٦. وعلى صفحات « السياسة الأسبوعية » بالذات، نال التوجه المصرى اهتماماً كبيراً، فى أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، وشارك فى الكتابة معظم جماعة المثقفين، ومنهم بعض الممتنعين سياسياً إلى الوفد. ونجد أكثر التعبيرات الجذرية حدة عن التوجه المصرى فى الصحيفتين الأصغر والأقل ثراء : مجلة « العصور » الشهرية (١٩٢٧ - ١٩٣٠، وكان يحررها إسماعيل مظهر) و « المجلة الجديدة » الشهرية (١٩٢٩ - ١٩٤٤، ومحررها سلامة موسى). أما أكثر تجليات الاتجاه المصرى تطرفاً فقد تمثل فى مجلة « الفجر » الأسبوعية، القصيرة العمر، التى كان يصدرها « أحمد خيرى سعيد » فى الفترة من ١٩٢٥ - ١٩٢٧. وتشكل صحف الرأى الست هذه المصادر الرئيسية التى ستعرض من خلالها للاتجاه الوطنى القطرى المصرى فى الفصول التالية.

الفصل الخامس

صورة العرب في المنظور القومي المصري

وظيفة الصورة المناهضة للعرب في بناء صورة جديدة لمصر

فى سعيهم لخلق صورة جديدة لمصر فى العشرينيات، انطلق المثقفون أصحاب العقيدة المصرية من مستويين مفاهيميين متداخلين. الأول، تحليل ونقد الصورة القائمة الخاطئة للأمة، والعمل، فى الوقت نفسه، على بناء صورة جديدة وأكثر صحة لبلدهم، بدلا من السابقة الزائفة. وكانت العمليتان وجهين متممين لنفس المهمة الثقافية ؛ إذ لم يكن من الممكن خلق صورة إيجابية لمصر إلا من خلال تدمير الصورة السلبية القائمة. إن عملية إرساء صورة قومية جديدة تستلزم، فى حد ذاتها، نقاشاً عميقاً للصورة المضادة التى حلت محلها لفترة طويلة. وهكذا، فإن تحليلاً للصورة الإيجابية الجديدة لمصر التى قدمها المثقفون ذوو التوجه المصرى عقب ثورة ١٩١٩، تحتاج فهماً لجهودهم فى سبيل هدم تلك الصورة المضادة، التى كانت الصورة الجديدة تعتزم الحلول محلها.

وفى مصر، ما قبل ١٩١٩، كانت الصورة التى عملت كغلاف سلبى للمثقفين الوطنيين المصريين، صورة عربية. فقد وُجّه الاتهام إلى الأدب العربى والتراث الثقافى، وكذلك بنى مثل « العقلية العربية » أو « الشخصية العربية » - وكلها اعتبرت اشتقاقات دخيلة، وغير مصرية - بإخفاء أو تحريف السمات المصرية الأصيلة للأمة، أو بكلاهما. ووصل الأمر إلى حد اعتبار الصورة العربية المضادة ذات تأثير فاسد على مصر ؛ فالعروبة هى التى منعت المصرية من الإعلان عن نفسها وإطلاق كوامنها ؛ وإن إزالة الآثار العربية الموجودة فى الحياة المصرية شرط ضرورى لتحقيق المصرية.

كان بناء صورة عربية سلبية مضادة أمراً حيوياً لتكوين صورة إيجابية لـ « مصر الجديدة ». وكان السبيل الوحيد أمام المثقفين أصحاب العقيدة المصرية لتقديم ما اعتبروه عناصر أصيلة وتقدمية فى الفكرة المصرية هو التأكيد (والمبالغة فى التأكيد) على اغتراب وتقليدية ورجعية المكونات العروبية. وحيث أن الصورتين، « القديمة » و « الجديدة »، كانتا وجهين لعملة واحدة، فإن أهداف تحليل أى منهما لا تنفصل عن الأخرى، فالسبيل الوحيد أمام

المثقفين الوطنيين المصريين لتحقيق هدفهم فى التحصير الكامل للحياة المصرية، هو إثبات نقائص العروبة، ومن ثم ضرورة التخلّى عن السمات والتأثيرات العربية. ولقد كان التشويه الدائم للعرب جزءاً متعمداً من تجسيد مصر.

ويتبغى التأكيد كذلك على أن هذه الصورة السلبية للعرب كانت أمراً متعمداً. والمثقفون الوطنيون المصريون، بتعمدهم خلق هذه الصورة، إنما كانوا يسعون إلى غرسها فى كل المصريين. وهم يرون أن المصريين عليهم أن يتبنوا صورة سلبية للعرب حتى يمكنهم تجديد شخصيتهم، بالتخلص مما هو غريب ورجعى واسترداد، بالتالى، الأصالة المصرية.

هكذا سيكون منهجنا الطرائقى. ولأننا نتعامل مع خلق واعٍ لمثقفين مصريين، وصورة مستنبطة وذرائعية للعرب وثقافتهم، فإن مهمتنا ليست تقييم مصداقية أو معقولية مجادلات المثقفين المعادية للعرب. إن هدفنا هو شرح وتحليل حجم السمات السلبية العربية فى تلك الجزئية الكبيرة، كما قدمها المثقفون أصحاب العقيدة المصرية، والتركيز دائماً على المحتوى المتعلق بالمعنى والجانب الوجدانى لهذه الصورة بالنسبة لهؤلاء المثقفين أنفسهم. بمعنى آخر، فإن اهتمامنا ينصب على ما قالته الكتابات الوطنية المصرية عن المصريين، عند حديثها عن العرب.

المسألة : فصل ماهو مصري عن ماهو عربي

فى يونيو ١٩٣٣، وبعد نشر روايته الهامة، « عودة الروح » ، بقليل، وجه « توفيق الحكيم » خطاباً مفتوحاً إلى « طه حسين » (١). وفيها، يضع الرجل، الذى ربما كان أكثر المبدعين تعبيراً عن مصر الجديدة فى عهد ما قبل ١٩١٩، يضع يده بقوة على المشكلة المركزية التى شغلت المثقفين الوطنيين المصريين فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات : كيف يمكن خلق صورة جمعية جديدة لمصر، تقوم، حصراً، على مكونات مصرية صرفة، نابغة من تراث وادى النيل وحده، وتتلأم، من ثم، مع إحياء الأمة فى أعقاب ثورة ١٩١٩ ؟

يعنى « الحكيم » غياب صورة مصرية للذات ومستقله لوقت طويل للغاية :

« كنا فى شبه إغماء، لا شعور لنا بالذات : لا نرى أنفسنا ولكن نرى العرب الغابرين، لا نحس بوجودنا، لكن نحس بوجودهم هم، لم تكن كلمة « أنا » معروفة للعقل المصرى. لم تكن فكرة الشخصية المصرية قد ولدت بعد » .

ويصرح « الحكيم » بأن هذا الموقف يتغير الآن. فبفضل جهود « أحمد لطفى السيد »،

فى البداية، ثم « طه حسين » وجيله من المثقفين، « بدت الذاتية المصرية واضحة لا فى روح الكتابة وحدها بل « من الأسلوب واللغة أيضاً... لقد بدأنا نعى ونحس بوجودنا ». ويرى « الحكيم » أن مفتاح الوصول إلى هذا الوعي الوطنى المصرى هو ما أطلق عليه « معرفة أنفسنا »، أى الفهم العميق لخصائص الشخصية المصرية « حتى تتبين لجيلنا مهمته ». إن المجتمع المصرى ليس على علم كامل، بعد، بأهمية أن يكون مصرياً، إنه لا زال لا يفكر ولا يتحرك ولا يعيش بطريقة مصرية صرفة. ولرفضه القبول بهذا الوضع، فهو يطالب مصر بأن تعى جوهرها الحقيقى وأن تظهر إمكاناتها، التى ظلت مطمورة حتى ذلك الحين.

وبالإضافة إلى تقديم فهم دقيق لجذورهم المصرية وسماتهم وشخصيتهم القومية، يدعو « الحكيم » المصريين إلى الإدراك التام للمكونات الغربية وغير المصرية التى كانت موجودة آنذاك فى الحياة المصرية. وبالنسبة إليه، فإن أبرز ذلك هو المكونات العربية. وحسب تعبيره، فإن « اختلاطنا بالروح العربية هذا الاختلاط العجيب كاد ينسينا أن لنا روحاً خاصة... والشرط الضرورى للتقدم المصرى هو « التحرر التام دون مساومة » (٥) للأمة وشعبها من كافة العناصر العربية « الأجنبية » التى التصقت بالشخصية العربية عبر الأجيال. وعلى ضوء رؤيته للتاريخ المصرى، فإن حياة المثقف المصرى ظلت، لفترات طويلة « قاصرة على التقليد والاستنساخ، تقليد التفكير العربى، واستنساخه ». وهكذا، فإن المهمة التاريخية للمثقفين المصريين المعاصرين هى تحرير مصر من العروية. وكما تزعم « أحمد لطفى السيد »، فيما سبق، الدعوة إلى إدراك تفرد الشخصية المصرية، يدعو « الحكيم » « طه حسين » إلى قيادة المثقفين المصريين المعاصرين للكشف عن هذه الشخصية فى الواقع، عن طريق تخليص الحياة المصرية من العناصر العربية الغربية عليها : « إن أول واجب عليكم لنا استخراج أحد العنصرين من الآخر ! فقط، عن طريق التمييز بين ما هو مصرى وبين ما هو عربى، يمكن لطفه حسين وجيله أن يقول لتوفيق الحكيم وجيله « ها نحن أولاء قد أنرنا لكم الطريق إلى أنفسكم فسيروا ». وينهى « الحكيم » مناشدته لطفه حسين بجملة ستظل مهمته على التفكير الوطنى لكل هذه المجموعة من المثقفين الوطنيين المصريين « لا بد لنا إذن أن نعرف ما المصرى وما العربى ؟ ».

أبعاد الاغتراب العربى

فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، بصفة خاصة، ساد الإيمان بتفرد مصر واختلافها عن العرب، بين المثقفين الوطنيين المصريين. وكان تفكيرهم ينطلق من الإيمان بعراقة

(٥) النص عند « الحكيم » هو « حاجة مصر إلى الاستقلال الفكرى أمر لا نزاع اليوم فيه ». (م).

الشخصية القومية المصرية. ويصيح « يوسف حنا » المسألة على النحو التالى :

« كل أمة من الأمم تستقل بمميزات خاصة فى مختلفة ألوان حياتها ، ومجموعة هذه الصفات الخاصة تكون الشخصية البارزة للأمة التى تعرف بها وتميزها عن غيرها من الأمم الأخرى... فلنصر إذن شخصية قومية بارزة لها ناحية غير معروفة الحدود... وأخرى معروفة بعض المعرفة » (٢).

المقدمة الثانية، التى انطلق منها المثقفون الوطنيون المصريون فى تلك الفترة، هى الإيمان بأن الأصالة المصرية تستدعى تطهير مصر من كافة العناصر الدخيلة. وبالإشارة إلى العرب بصفة خاصة، فإن مجمل التراث العربى يُعتبر، فى رأيهم، نتاج للأمة والشخصية العربيتين، وكلاهما يختلف عن القومية والشخصية المصريتين. من هنا، فإن إنجاز الأصالة القومية إنجازاً تاماً يعنى الفصل التام لمصر عن العروبة والعرب ؛ يعنى نمو مصر المحلى، فى إطار ثقافتها وقيمها المتميزة (٣). وفى ١٩٣٣، يعرض « حسن عارف » للتناقض بين المصرية الأصيلة والعروبة الدخيلة، على النحو التالى :

« فسواء اختلط المصريون بالعرب أو لم يختلطوا فإن الشعب المصرى الحالى يختلف عن العرب اختلاف (...) (كلمة لم اتمكن من قراءتها فى «البلاغ» لسوء حالة الصحيفة - المترجم) عن الآخر فالمصرى ليس عربياً فى شكله ولا فى عقليته ولا نظراته للأخلاق والحياة الاجتماعية ولا فى مزاجه وعاداته. والأمة المصرية لها شخصية قائمة بذاتها ترجع إلى بيئتها وتاريخها الطويل والذى يسبق تاريخ العرب بآلاف السنين. ووجود الأمة المصرية مستقل عن العرب وعن المسلمين وعن المسيحيين وعن العالم كله « (٤) وبالنسبة لعارف، فإن القبول المصرى بمقولة أن مصر جزء من العرب يعنى فقدان البلاد لذاتيتها المتفردة وتذويب شخصيتها القومية الخاصة فى بحر عربى غريب عليها. وباختصار، فإن مصر ذات سمات عربية لن تكون مصر، وإنما تشويه لمصر، وتزييف للجوهر الحقيقى للأمة والهوية، وخيانة لذاتيتها الجمعية المتفردة. أن «مصر العربية» هى حالة شاذة، على البلاد أن تنتزع نفسها منها لكى تصبح ذاتها المصرية الصرفة (٥).

كان التراث الفرعونى لمصر هو الذى قدم للمثقفين الوطنيين المصريين الدليل الحاسم على أن مصر لم تكن، ولا يمكن أن تكون، عربية. فهم يعتقدون بأن شخصية مصر القومية الحقيقية يجب أن تنطلق من « العصر الذهبى » لمصر، المتمثل فى المرحلة الفرعونية. إن مصر الثورية الجديدة، التى كانت تعيد اكتشاف تراثها المجيد وتستلهم نهضتها الحاضرة من ماضيها العريق، لا يمكن أن تكون عربية. ومصر ذات سمات عربية تعتبر تنكراً لتراثها المتفرد. ومن أجل بحث الحقائق والقيم المصرية الأصيلة فى العصر الحديث، فإن على مصر أن

تظهر نفسها من السمات العربية الغربية، العالقة بها (١٦).

وهكذا، يحذر «حافظ محمود» من المخاطر الكامنة في اتصال مصر بالعرب وثقافتهم. وفي رده على القائلين بـ « أننا عرب لأننا نتكلم العربية » يقول : « الروح العربية لا وجود لها إلا في جزيرة العرب » (١٧). وهو يؤكد على أن مصر في حاجة لأن تكون أمينة على تقاليدها وتراثها أكثر من أي تراث دخيل آخر :

« نحن جماعة نعرف أن البيت الذي نشأنا فيه نحن وآباؤنا - هو مصر من غير شك. فمحتوم علينا أن يتأثر مثلنا في الحياة بتاريخ الفراعنة أكثر مما يتأثر بتاريخ العرب » (١٨).

كان « حافظ محمود » على قناعة بأن مصر عربية السمات، تعنى إنكاراً لـ « عظمة التميز » والخط من شأنها، وخيانة « لعظمة أجدادها الفراعنة » (١٩)، وهو يعلن أن « مجد العرب للعرب... مجد مصر للمصريين » (٢٠). وتتجلى هذه المفاهيم الواسعة الانتشار، حول الرابطة الحيوية بين مصر القديمة والجديدة، في أكثر صورها حماسة في سلسلة مقالات « ناشد سيفين »، التي كتبها في ١٩٣٠، تحت عنوان « مصر فرعونية، لحماً ودماً » (٢١). يقول « سيفين » أن هؤلاء الذين يلبسون مصر ثوباً عربياً، يذنبون بتشويه حقيقة تاريخية قديمة، فمصر قد تشكلت ككيان قومي متميز قبل أن تتصل بأى من العناصر التي تشكل التراث العربى بآلاف السنين. ألا تقدم المعابد الفرعونية والآثار المتناثرة بطول وادى النيل وعرضه دليلاً « حياً » و « موضوعياً » على الطبيعة الفرعونية للشعب المصرى الذى يقطن الوادى؟ (٢٢) وفى تحريره عن التأثيرات المحتملة لتعريب مصر، لم ير « سيفين » سوى تداعيات سيئة:

« فى حال تعريب مصر... ماذا يكون موقفها أمام « توت عنخ آمن » وغيره من ملوك الفراعنة، الذين حكموا مصر وبنوا مدنها وشيدوا معابدها، فى وقت كانت الإنسانية مجموعة من البرابرة... ماذا يكون موقف مصر أمام كل هؤلاء، إذا ما أصبحت عربية ؟ هل ستفخر بهم، أم ستصبح غريبة عنهم ؟ » (٢٣).

وربما كان الاعتقاد المحدد بتعارض العروبة مع « عصر التجديد » الذى كانت تشهد مصر منذ ١٩١٩، يتساوى فى أهميته مع الإحساس باغتراب وزيف العروبة فى مصر، بالنسبة للمثقفين المصريين. فقد تجسدت نهضة مصر السياسية والثقافية والاجتماعية، آنذاك، فى العودة إلى الجذور الفرعونية الأصيلة، وما يترتب عليها من إحياء الروح المصرية الأصيلة. ولا يمكن للنهضة المصرية أن تشارك فى عودة الجذور العربية « الزائفة »، أو بتجديد الروح العربية « الدخيلة » فى مصر. فالعروبة، كتراث أجنبى وخارجى، لا دور لها فى الإحياء المصرى. والعروبة « المتردية » لا يمكن إلا أن تدفع مصر إلى « عهد الظلام » ما

قبل ١٩١٩ : إلى مصر المتدهورة الشائنة التي افتقدت الإحساس بالذاتية، والتي ساد التخلف مجتمعتها وثقافتها (١٤).

ولم يكن المثقفون الوطنيون المصريون، في فترة النهوض القومى تلك، يتخيلون أن مصر يمكنها أن تسعى إلى خلق هويتها القومية على أسس غير قومية. فتلك الأسس الغربية على وادى النيل، تنفى بطبيعتها القومية المصرية وتحول دون تكوين شخصية قومية مصرية متميزة (١٥). وحسب ما يرى « ناشد سيفين » ، فليس هناك من سبيل لتكريس الكبرياء الوطنى المصرى، الطامع إلى الاستقلال، وعظمة النضال البطولى لسعد زغلول والحركة الوطنية المصرية، طالما ظل الادعاء بأن « مصر عربية » يتردد : « لن تجنى مصر أية فائدة من وراء الاستقلال، وستظل نهضتها بلا ثمار، طالما استمرت فى تبني هوية قومية ليست من صنعها، وظلت تعتز بقومية غريبة عليها » (١٦).

وذهب البعض إلى أبعد من هذا. وحتى منذ اقتراب فترة ما بين الحربين من نهايتها، كان « صلاح الدين ذهني » يرى أن مصادر إلهام الوعي القومى فى ثورة ١٩١٩، كانت مصرية وفرعونية صرفة، لا عربية. ويؤكد « ذهني » على أن المصريين لو كانوا قد فكروا وتصرفوا، فى ثورة ١٩١٩، كعرب لما قام للثورة قائمة ولما بدأت النهضة : « عندما هبت مصر، بدأت أغانيها وأشعارها تتحدث عن « أبناء الفراعنة » أو « مصر، أم الأهرامات » ... من هنا، أصبحت أسماء « رمسيس » و « تحتتمس » على كل لسان. لكن لو كان المصريون، آنذاك، قد أكدوا على أنهم « أبناء العرب » ، أو استعاضوا عن أسماء « رمسيس » و « تحتتمس » بأسماء « خالد بن الوليد » أو « عمرو بن العاص » ، أو تغنوا بأثار وأطلال جزيرة العرب، فلم يكن من الممكن أن تكون هناك ثورة تحقق الاستقلال » (١٧).

هكذا، نفت الثورة الوطنية المصرية نفسها أية إمكانية لأن تكون مصر عربية. فالثورة، والنهضة الثقافية، كانتا انجازاً مصرياً صرفاً. من هنا، كانت مهمة الأمة، آنذاك، هى التحرر من أية بقايا عروبية فى نظام حكمها، أو مجتمعتها، أو ثقافتها.

منطلقات العداء المصري للعروبة

فى نضالهم ضد هذه العروبة المغايرة، رسم المثقفون ذوو التوجه المصرى صورة العرب بنفس الفرشاة التى استخدموها فى إيداع صورة «مصر». نفس المصطلحات المرجعية التى استخدموها فى سعيهم لفهم الملامح التى تجعل من مصر مثالا، استخدمت فى تحليلهم المفصل للعروبة الشائنة. وكانت المفردات الأساسية فى تحليلاتهم : « الشخصية » و « العقلية ». وتعنى

كلمة « العقلية » القدرات العقلية والسمات المميزة للجماعة القومية، أما « الشخصية » فنجمع بين المكونات الحسية والسمات المادية والعرقية للأمة. وكانت « الشخصية » ، بذلك، المفردة الأشمل. وكانت كلمتا « الشخصية » و « العقلية »، اللتان تتزاوجان أحياناً بكلمة « الروح » ، تعتبران مفتاح إدراك أنماط سلوك أى جماعة إنسانية.

كانت « الشخصية » و « العقلية » ، من عدة أوجه، تطويراً لـ « الوسط الاجتماعى » عند « محمد حسين هيكل » (بالرغم من أن « هيكل » ، بل وأستاذه « أحمد لطفى السيد »، نادراً ما يستخدم كلمة « شخصية »)، أو - بقدر ضئيل - لما يطلق عليه « هيبوليت تين » « العرق ». والمصطلحان، معاً، مرادف لـ Volksgeist « روح الشعب » الهيجلية، أى جماع السمات المميزة القاصرة على مجموعة بعينها، والتي تميزها عن المجموعات الأخرى. كما تبنى المثقفون أصحاب العقيدة المصرية، فى العشرينيات، موقفاً يرى أن « شخصية » أى جماعة إنما تنشأ وتتطور فى وسط طبيعى محدد. وحيث أنها ليست سوى كائن من صنع وطنها، فإن مفتاح فهم « شخصية » أمة ما يكمن فى المعرفة الشاملة للسمات المادية والمناخية والجغرافية للبيئة التى تكونت فى إطارها. وبالنسبة للعرب، فإن المثقفين المصريين يرون وجود صلة وثيقة بين العرب والبيئة الجغرافية التى نشأوا فيها كشعب تاريخى. كما يؤكدون على أن فهم تشعب الصلة بين بيئة العرب و « شخصيتهم » القومية يكشف عن الهوية بين الأخيرة وبين الوسط و « الشخصية » المصريتين الفريدتين.

إن هذه الحتمية البيئية، المستمدة من « هيكل » و « تين » ، لم تكن المؤثر الفكرى الوحيد فى العداء المصرى للعروبة. فهناك أربعة مصادر إضافية ربما أسهمت فى إضفاء الشرعية على هذا المزاج الثقافى المعادى للعرب، فى مصر، فى مرحلة ما بين الحربين. أولها، وأكثرها وضوحاً، تأثير النظريات المعاصرة الخاصة بالجنس السامى والعقلية السامية فى أوساط المثقفين ذوى التوجه المصرى. فقد شكلت أفكار « أرنست رينان » (١٨٢٣ - ١٨٩٢) تياراً عريضاً فى مصر، فى أوائل القرن العشرين. وقد ترجمت إلى العربية مجموعة من مقالات « رينان » الفلسفية، تحتوى بعض معالجات للعرق، ونُشرت فى القاهرة، ١٩٢٠ (١٨). لكن ربما كانت أكثر أعمال « رينان » تأثيراً فى تنشئة تيارات التفكير المعادية للعرب فى العشرينيات، هو كتيبه الشهير « حول دور الشعوب السامية فى تاريخ الحضارة » (٥). (١٨٦٢)، ودراسته الأكثر شمولاً « التاريخ العام والنظام المقارن للغات السامية » (٥*).

De la Part des Peuples semitiques dans L'histoire de la Civilisation (٥)

(1862).

" Histoire general et system compare des Langues semetiques " (٥*)

المقولة الأساسية عند « رينان » ، فيما يخص الشعوب السامية، هي أن هذه الشعوب مصابة، أولاً، بدونية وتخلف لاشفاء منه، مقارنة بالشعوب الآرية الهندو - أوروبية، وثانياً، أن هذه الدونية وهذا التخلف ناجمان عن تصدعات متأصلة في «الروح السامية» و«الشخصية السامية» (١٩). وتكمن تشوهات «الروح» و«الشخصية» عميقاً في السمات السلوكية السلبية المتعددة، كما يراها « رينان » ، عند كافة الشعوب السامية : حسيتهم وشهوانيتهم المفرطة : فظاظتهم وسوقيتهم ؛ ضيق أفقهم وافتقارهم للقدرة التنظيمية (٢٠). ويؤكد « رينان » على أن تخلف الساميين التاريخي، سياسياً وثقافياً، مقارنة بالأريين، يعود إلى تصدعات خلقية أساسية (٢١). كذلك، فإن الروح والشخصية السامية كانت مصابة دائماً بالتصدع لأنها تعكس بأمانة ميراث النشوء البيولوجي للجنس السامي ككل (٢٢). ومن نفس المنطلق يرى « رينان » أن الدونية السامية، باعتبارها حقيقة علمية موضوعية، مسئولة عن حقيقة التفوق والتقدم الآري، وتؤكد على استمراريتها (٢٣).

على المستوى الثقافي، كانت النظرة الذاتية الضيقة للساميين، ولقدرتهم على رؤية العالم من خلال أنفسهم هي - كما يرى « رينان » - مصدر منظورهم الأحادي للعالم. فقد نجحوا في الإمساك بوحده (ومن التوصل إلى التوحيد، الذي يعتبره « رينان » الإسهام الوحيد الذي قدموه للإنسانية)، لكنهم عجزوا تماماً عن فهم تنوعه وتعدده وتعبده (٢٤). فالقدرة على إدراك الزوايا المتعددة للوقائع، والرغبة في اكتشاف تعقيداتها وتناقضاتها الداخلية - وهي أمور لصيقة بالشعوب الهندو - أوروبية - لا وجود لها عند الساميين، الذين يعانون، في رأي « رينان » ، من « سذاجة قدرية » (٢٥). ومن هنا، الغياب التام للميثولوجيا، ومن القصص، والفنون الجميلة، والأشعار العظيمة، في الحضارة السامية (٢٦). ونلاحظ، بصفة خاصة، غياب أية صلة سامية بالفلسفة والعلم. وينص كلمات « رينان » ، فإن « الروح السامية، بطبيعتها، ضد الفلسفة، وضد العلم » .

ويعتبر تصوير « رينان » للعرب بصفة خاصة، باعتبارهم مثلاً جوهرياً للشعب السامي، على درجة كبيرة من الأهمية. وقد التقط المثقفون أصحاب العقيدة المصرية، الباحثون عن أساس فكري لميولهم الخاصة المعادية للعرب، التقطوا بشغف تفسير « رينان » المعادى للعرب، والمتناثر في كتاباته. هذا بالإضافة إلى أن « رينان » قد أشبع كبرياءهم. فنفس الفيلسوف الذي يدين بشكل « علمي » الساميين والعرب، باعتبارهم من درجة أدنى، يكيل المديح لمصر الفرعونية القديمة، التي يفصلها (مع بابل وآشور القديمة) عن المجموعة السامية. فهو يعلن أن مصر لم تكن سامية ولا هندية - أوروبية، ويؤكد أيضاً على أن

«مصر لعبت دوراً كبيراً فى تاريخ العالم» (٢٨). ومن الواضح أن المثقفين ذوى التوجه المصرى، فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، لم يشاركوا «رينان» دوافعه لصياغة نظرياته المعادية للسامية وللغرب، قبل ذلك بعدة عقود. فقد كانت دوافعهم الوطنية المصرية، ورغبتهم فى خلق صورة جمعية مصرية متميزة وأصيلة، هى التى أثرت بلا شك فى تبنيتهم لنظريات «رينان». لكن مما لاشك فيه أن أفكار «رينان» قد أثرت فيهم، فقد قدمت آراءه المعادية للغرب بناءً تحتياً «علمياً» للمثقفين أصحاب التوجه المصرى، ارتكزت عليه دعوتهم لتطهير الحياة المصرية من التراث الثقافى العربى. وربما كان المصدر الثانى - وهو عابر - فى التأثير على الأفكار المعادية للغرب عند المثقفين ذوى التوجه المصرى فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات نابعاً من التراث الإسلامى نفسه. ونقصد هنا الشعبية، تلك الحركة الاحتجاجية المعادية للغرب، التى شهدت الأوساط الثقافية والأدبية للموالى، خلال القرنين الثانى والثالث الهجريين (٢٩). وقد نشأت الظاهرة الشعبية كرد فعل للسيطرة والهيمنة العربية فى المجتمع الإسلامى الأول. وينكر المعبرون عنها حق العرب فى الهيمنة على الأمة، ويدعون إلى المساواة بين المسلمين من العرب ومن غير العرب، دون النظر للأصول العرقية. ويسخر الكتاب الشعبويون من الإدعاءات العربية بفضائل الأصل والمحتد. وكانوا يرون البدائية العربية كنتيجة للأصول الصحراوية والبدوية للغرب، بل أنهم يقللون من شأن الإسهام العربى فى تطور الحضارة الإسلامية، مقارنة بإسهامات المسلمين من غير العرب، وبالذات الإبرانيين (٣٠).

تاريخياً، تمجد الشعبية دول وإمبراطوريات الشرق الأوسط القديمة، غير العربية، بهدف التقليل من الهيمنة العربية الأحدث، وهو أمر يشعرون معه بمزيد من الانسجام. وبشكل عام، فهم يطرون بشدة على منجزات الشعوب والأجناس غير العربية، مدعين أن العرب لم يسهموا فى التاريخ إلا بمحاكاة أسلافهم فى المنطقة (٣١). ويرى الشعبويون أن فى الوقت الذى حققت فيه جميع هذه الشعوب القديمة مجداً تاريخياً، كان العرب لا يزالون فى حالة من البربرية البدائية (٣٢). وإذا ما انتقلنا من الماضى إلى الحاضر، فإن الشعبويين يسخرون من جهل العرب وسذاجتهم، وفقرهم الثقافى، ويقدمون الشخصية والعقلية العربية فى صورة لا تختلف كثيراً عن تلك التى قدمها «رينان»: صورة تفتقد النقاء والصل، وتتسم بالسطحية والمظهرية (٣٣). إنه «العصر الجاهلى»، ذلك الذى يراه الشعبويين أكثر الأشياء تعبيراً عن السمة الحقيقية للغرب، وأكثرها تجسيداً لضعف وتدنى العرب كجماعة (٣٤).

ومن الصعب أن نربط ربطاً مباشراً بين أفكار الشعبويين وأفكار المثقفين من أصحاب العقيدة المصرية، الذين جاءوا بعدهم بألف عام. لكن مالا شك فيه أن مقولات هؤلاء المثقفين المعادية للغرب، فى فترة ما بين الحربين، قد تشبعت بأفكار شبيهة بأفكار الشعبية الأولى. وكما سنرى بعد قليل، فقد أسفرت مقولات الفقر الثقافى العربى، وعقم التراث العربى،

والبدائية المتأصلة فى الشخصية والعقلية العربية، عن تضخيم حجم ممثلى «الشعوبيين الجدد» المصريين، فى سنوات ما بين الحربين.

ويجىء المؤثر الأدبى الثالث على العداء المصرى للعروبة، وبالأغربة، من كتابات أكثر المؤرخين العرب صيتاً. فمقدمة «ابن خلدون» كانت معروفة على نطاق واسع بين المثقفين المصريين، أوائل القرن العشرين، وقد استطاع المثقفون المصريون ذو الميول المعادية للعرب أن يستخرجوا منها أدلة قوية (وربما أكثرها إغراء على الإطلاق، لأنها تأتى من حكم «عربى») تدعم عداءهم للعرب. كانوا، بطبيعة الحال، انتقائيين فى استغلالهم لابن خلدون. فهم، من ناحية، يتجاهلون عن عمد الفضائل ومواطن القوة التى كان «ابن خلدون» يرى أنها من طبائع «البداءة» العربية : الهمة، الإقدام، البطولة، الإحساس المتبادل بالمسئولية والعصبية، التى يرجع إليها «ابن خلدون» الانتصار التاريخى للعرب (٣٥). وقد اقتنصوا مقولتين أخريين من مقولات «ابن خلدون» ، تتلاءمان أكثر من غيرهما مع ميولهم المعادية للعرب. الأولى نفاذ بصيرته المنهجية، بمعنى أنه لكى نفهم تاريخ أى جماعة، فإن علينا أن ندرس الظروف البيئية والمادية والمناخية والجغرافية والاجتماعية التى نشأت فيها الجماعة (٣٦). ومن الواضح أن هذا المنظور قد تلاقى مع التأثير الموازى للحتمية النابعة من الفكر الأوروبى الحديث، وهو تأثير يعزل مصر ضمناً عن بقية العالم العربى. أما المفهوم الثانى عند «ابن خلدون» ، والذى دعم العداء للعروبة عند أصحاب التوجه المصرى ، فهو تأكيده على التفوق الثقافى للعرمان أو الحضارة على غط الحياة القبلية. وعلى الرغم من أن الصحراء غالباً ما أحاطت بالحضارة المدنية وكثيراً ما غدتها، إلا أن حالة الحياة الأكثر تقدماً تظل الموطن الطبيعى للنقاء الثقافى، والعلم، والفلسفة (٣٧). وهكذا كان أقدم الباحثين الاجتماعيين العرب هو الذى غذى الميول المصرية لرؤية مصر ككيان متميز عن العرب ومثفوق عليهم.

وكان المصدر الأخير للتأثير فى العداء المصرى للعروبة، مصرياً صرفاً، ونعنى الصورة السلبية التقليدية التى يحتفظ بها المصريون المستقرون عن العرب الرحّل، الذين يسكنون الصحارى المحيطة بوادى النيل. ولم تحظ هذه الصورة، بمختلف ظلالها بعد باهتمام الباحثين المحدثين. لكن هناك ما يكفى من الدلائل على وجودها، بما يسمح باعتبارها إحدى القوى فى عداء المثقفين أصحاب العقيدة المصرية للعروبة. فالبدوى يبدو، فى العقل الشعبى للمصريين فى المدينة والريف، نموذجاً غطياً للبدائى الجاهل المتوحش الذى يعيش من قهر الفلاحين واستغلال الحضارة الزراعية المستقرة (٣٨). والصورة تعكس صراعاً لا ينتهى بين البربرية والحضارة. ولربما كان الأهم، فيما يتعلق بهذه النمطية، هو الميل غير الواعى ، إلى حد كبير، للمساواة بين عرب الصحراء الرحل وبين العرب ككل، وهى مطابقة جعلت المصريين، مع نهاية الثلاثينيات، يستخدمون كلمة «عرب» بمعنى «البدوى غير المتحضر» (٣٩). فكان غط

العربى/ البدوى ، سلاحاً فعالاً بيد المثقفين المصريين المعادين ضد كل ما هو عربى. ويتوضحهم للصورة الكامنة، مدّوا السمات السلبية التى تنطبق على بدو مصر لتشمل كل العرب وكل ما هو عربى.. « العقلية » العربية، و « الشخصية » العربية، والحضارة والثقافة العربية، والتراث العربى. وهكذا، أصبح قطاع، غير هام إلى حد كبير، من الجماعة العربية ممثلاً للكل، بما ترتب عليه من تبسيط شديد، من جانب العقيدة المصرية، لتنوع وثراء الكل.

طبيعة العقلية العربية والشخصية العربية

لم يكن الاندفاع نحو الأصالة المصرية هو السبب الوحيد الذى قدمه المثقفون من ذوى التوجه المصرى كأساس لمطالبتهم بالقطيعة التامة مع العرب والعروبة. فالعرب لا يمثلون شيئاً غربياً على مصر فحسب، وإنما يتسمون كذلك بسمات قومية سلبية وغير مرغوب فيها، أضرت بمصر فى الماضى وسوف تستمر فى الإضرار بها فى المستقبل. من هنا، فإن فصل مصر عن ما هو عربى لم يكن الهدف منه هو مجرد التمييز بين الأجنبى والأصيل، وإنما هو، بالإضافة إلى ذلك، فصل للسيىء عن الحسن.

ما هى الأسباب الكامنة وراء النقائص الخلقية لـ « الشخصية » العربية ؟

كان المثقفون أصحاب العقيدة المصرية على قناعة بأن التخلف العربى مرده، بالأساس، الوسط الطبيعى الذى تشكلت فيه الجماعة العربية، أى البيئة الجغرافية والمناخية التى شكلت العرب كشعب. والمقصود بهذا الوسط بالطبع، هو شبه الجزيرة العربية. فمن حيث كان لوادى النيل الخصيب أثره الإيجابى والمفيد على الشخصية والعقلية المصريتين، فمن المؤكد أن شبه الجزيرة العربية المقفرة الجرداء كانت مصدراً لكل نقيصة فى العقل العربى والشخصية العربية. ومن منظور العقيدة المصرية، فإن من المستحيل على العرب أن ينفصلوا عن جذورهم الممتدة فى شبه الجزيرة. فنمط الحياة البدوية للعرب، بعاداته ومعاييره الخاصة، باسم الشخصية القومية العربية بصورة يتعذر محوها (٤٠). ويتأكد لهم على العلاقة المحتملة، التى لا مفر منها، بين البيئة والسمات الإنسانية، ينزع المثقفون ذوو التوجه المصرى إلى رؤية كل العرب، فى الماضى والحاضر، من منظور المجتمع العربى الجاهلى، ما قبل الإسلامى. ويقف المجتمع العربى الأول، فى حالته البدوية وغير المتحضرة، فى قلب الصورة السلبية للعرب، عند أصحاب العقيدة المصرية (٤١).

ومن الواضح أن هذا الرد الختمى لكل ما هو « عربى » جوهرياً إلى العادات والتقاليد التى تميز المرحلة الأول من التاريخ العربى إنما كان الهدف منه تحقيق مصلحة قومية مصرية.

فتصوير العرب كجماعة بدائية ورد ذلك إلى أصولهم البدوية، إنما يؤكد على التناقض بين حضارتهم وعقلهم، وبين الحضارة المتقدمة للمصريين، التي تضرب بجذورها في الوسط المستقر لوادى النيل. إن المثقفين الوطنيين ذوى التوجه المصرى يتناقضون مع القيم الملازمة لأصول شبه الجزيرة للعرب كشعب ؛ فالتأثيرات البيئية نفسها التي كان يرى فيها « عبد الرحمن الكواكبي » وغيره من المنظرين العرب القوميين، الجوهر الإيجابي للعروبة - مصدر النقاء والحيوية والقوة العربية - رأى المثقفون ذوى التوجه المصرى فيها مصدراً لكل نقیصة واعوجاج فى العرب وحضارتهم (٤٢).

الحضارة العربية والشخصية الغربية هما نتاج للبيداء. فالقفار المترامية للبرية الموحشة، والفراغ المخيف، وندرة مصادر الغذاء والماء، وضرورة الترحال الدائم سعياً وراء الرزق، والقلق المتأصل تجاه توفير خبز الغد، وفقدان الإحساس بالبقاء والاستقرار، كل ذلك يشكل السمات الأساسية التى تفرزها البيئة الطبيعية العربية. و « العرب » ، كما يؤكد « توفيق الحكيم » فى تحليله لبيئتهم المحلية، « نشأت فى فقر لم تعرفه أمة غيرها، صحراء قفراء، قليل من الماء يشير الحرب والدماء، جهاد وكفاح لا ينقطعان فى سبيل العیش والحياة » (٤٣).

ويقدم « محمد حسين هيكل » الوسط الطبيعى العربى من منظور شبيه بمنظور « الحكيم ». فالعرب تكونوا كأمة وسط القيافى القاحلة لشبه الجزيرة العربية خلال العصر الجاهلى، وقفار البادية هذه هى التى شكلت شخصيتهم وعقليتهم (٤٤). فموطنهم « بادية » قاحلة ، منعزلة عن كافة المراكز الحضارية الكبرى التى شهدها العالم، فى العصور القديمة والوسطى (٤٥). وفوق ذلك، فإن غط الحياة العربية كان يقوم على حالة متصلة من عدم الاستقرار، والترحال الدائم فى هذه البادية اللاتنهائية. وقد حال هذا الوجود المرتحل بينهم وبين الإلتئام فى جماعات أكبر، وإقامة مراكز استقرار ذات قيمة، أو إرساء قواعد مجتمع متين فى إطار مستقر (٤٦). ويؤكد « هيكل » كذلك على أن هذه الحال « ماتزال فى جزيرة العرب إلى يومنا الحاضر » .

إنها بيئة جزيرة العرب التى حالت دون قيام « حضارة ثابتة القواعد » (٤٨) وهنا يرجع « هيكل » صدى « ابن خلدون » ، ف « الحضارة ثمرة من ثمرات الاجتماع فى الحضر » (٤٩).

ولكن، على عكس « ابن خلدون » ، لا يرى « هيكل » استمرارية العلاقة بين حياة البداوة وجود الاستقرار المدينى [الحضر]. فهو لا يرى شيئاً مشتركاً بين نمط الحياة البدوية والحضارة المستقرة. فالبداوة مضادة، بطبيعتها، للحضارة ولا يمكن أن تكون احتياطياً أو مصدراً لإثراء الحضارة الإنسانية المتقدمة (٥٠). والبدو، بفقهم المادى الدائم، ليس بمقدورهم تحقيق تراكم الثروة اللازم لإقامة حضارة حقيقية، وهكذا حكم عليهم بأن يظلوا،

دوماً، بلا حضارة (٥١).

وكان « توفيق الحكيم » كذلك على قناعة بأن ماضيهم البدوى قد طبع الشخصية القومية العربية. فنظرة البداوة وقيمها محفورة عميقاً في العقلية العربية، وتعود العرب عن إقامة حضارة متميزة من صنعهم. ويؤكد، بصورة تذكر برينان وابن خلدون، أن الافتقاد إلى البيئة المستقرة، وما يترتب عليها من غياب حياة ثقافية متطورة، هي أبرز السمات الجمعية للعرب، والتي تجعل نظرتهم للحياة متناقضة تماماً مع المفهوم الاستقرارى لـ «الالتصاق الشديد» بالأرض الذي يميز المصريين (٥٢). وهو يؤكد على أن :

« كل شىء قد يحسونه [يقصد العرب] إلا عاطفة الاستقرار. وكيف يعرفون الاستقرار وليس لهم أرض ولا ماض ولا عمران ! [نفس الكلمة التى استخدمها «ابن خلدون»] دولة أنشأتها الظروف ولم تنشئها الأرض. وحيث لا أرض فلا استقرار، وحيث لا استقرار فلا تأمل، وحيث لا تأمل فلا ميثولوجيا ولا خيال واسع ولا تفكير عميق ولا إحساس بالبناء » (٥٣).

ومن منظور سماتها المحددة، فإن « الشخصية » العربية، كما يقدمها المثقفون أصحاب العقيدة المصرية، تتسم بـ « بساطة » متأصلة (٥٤). وكثيراً ما قدموا شخصية وعقلية العرب فى صورة البدوى، إنسان الصحراء... قوى البنية، بدائى، فظ، ميال للملذات والشهوات الجسدية، يتطلع إلى مغريات العالم المتمدين ما وراء الصحراء. وتعد الصورة التى قدمها « توفيق الحكيم » ، فى ١٩٣٣، من أقسى الصور التى قدمت لهذا النمط. فالعرب عنده، دائماً يحلمون بحياة « اللذة والترف » التى تعيشها المجتمعات المتقدمة المستقرة (٥٥). وهم بذلك يركزون كثيراً على المادى والشهوانى وحده، فالعرب « أمة بأسرها حلمت بلذة الحياة ولذة الشبع... وكل تفكير العرب وكل فن العرب فى لذة الحس والمادة » (٥٦). وحيث أنهم لم ينشأوا وشبوا فى مجتمع متحضر، فليس بمقدور العرب أن يتبنوا قيمه أو يتشربوا ثراه إلا بأكثر الطرق سطحية. وعندما يتصل العرب بمجتمع متحضر، فإن جل ما يهمهم هو «لذة سريعة منهومة » فحسب (٥٧). وبالرغم من أنهم قد قهروا العديد من المجتمعات المتقدمة واتصلوا بحضارات عظيمة، فإن كل ما فعلوه هو أنهم « اختطفوا من أطايبها اختطافاً ركضاً على ظهور الجياد » (٥٨). فالطبيعة البدوية تضرب بجذورها عميقاً داخل العرب، ولا تسمح لهم إلا باستيعاب الطبقات الخارجية السطحية والهامشية للحضارات التى اجتاحتها.

وهناك تصدعات أساسية أخرى ، من منظور المثقفين ذوى التوجه المصرى، تعاني منها العقلية العربية، تتمثل فى افتقادها للواقعية وميلها للأوهام. فالخيال العربى غير ناضج وغير خلاق، على عكس خيال المصريين، الذى يعد مصدراً للبنائية الثقافية والإنتاجية الفنية. بل هو خيال قفر، بدائى، خيال من حس وغرائز. والخيال العربى نتاج للهروب الدائم من

الحقائق القاسية الجافة التي نشأوا فيها، وهم يجعلون كل شيء مثالياً، لكنه دائماً بعيد المنال. إنه خيال شائه لا يخلف، في محاولته الفاشلة لتعويض ما يفترقه العالم الحقيقي، سوى السراب. فالمثقفون العرب يخدعون أنفسهم بأسفار إلى ما هو غير حقيقى، ومستحيل. ووجود ووظيفة هذا العالم الوهمى لا يمكن فهمهما، حسبما يرى المثقفون ذوو التوجه المصرى، إلا من خلال سطوة الفقر، الذى يصوغ العرب. وهكذا، فإن الحرمان المادى الشديد للعرب، وترحالهم اللاتهنائى وانعزالهم داخل الصحراء، هو الذى « جعل من العربى إنساناً خيالياً لا يعرف من دقائق حياة الوجود إلا قليلاً » (٦٠).

وبالنسبة للمثقفين الوطنيين من أصحاب العقيدة المصرية، فإن الملمح الأساسى للعقل العربى يتمثل فى دونيته، مقارنة بالعقل الآرى. وقد كان « عباس محمود العقاد » مأخوذاً بالنظريات العرقية للفلاسفة وعلماء الاجتماع الأوروبيين، ونظريات « ارنست رنان » بصفة خاصة (٦١). فهو يرى أن هناك فرق بين الساميين المتخلفين الأدنى وبين الأريين المتقدمين والمتفوقين، ويقر بوجود هوة هائلة تفصل بين عمليات التفكير وأنماط التعبير السامية والآرية. وهو لا يرى أية إمكانية لسد تلك الهوة بين « العقلية السامية » و « العقلية الآرية » (٦٢). فالبينة الطبيعية الى شكلت الشخصية العربية، وكذلك اللغة والتاريخ، نابعة من تلك الخلفية التى « اجتمعت لتخلق من العرب أمة بلاخيال » (٦٣). وفى هذا الصدد، يسلّم « طه حسين » ، الذى لم يكن من المشاركين فى تشويه سمعة العرب، كذلك، بما يسميه « بنظرية المستشرقين » التى تضع فروقاً جوهرية بين « العقل السامى » و « العقل الآرى » (٦٤). فبينما يتسم الأول، كما نراه مجسداً فى العرب، ب « السطحية » ، يرضى بالتجليات الخارجية وحدها، فإن الأخير، كما نرى تجسيده فى الفرنسيين بصفة خاصة، « ينفذ دوماً إلى جوهر الموضوع » . (٦٥) وهناك مشايخ مصرى آخر، من المتحمسين لأفكار « رنان »، وكذلك لرؤيته الطبيعية - العرقية للعرب، هو « محمد غلاب » . ويرى « غلاب » أن « الحضارة العربية - السامية » أدنى، بلاشك، من « الحضارة الهندية - الألمانية » . والعرب، عند « غلاب » ، يتسمون ب « ضيق الأفق » و « الافتقار إلى الخيال » ويتميزون ب « عمليات التفكير البدائية » ، وكذلك ب « عقلية متدنية » (٦٦).

وقد توصل المثقفون أصحاب العقيدة المصرية إلى ملمح سلبى آخر فى الشخصية الجمعية للعرب، ذات التكوين البدوى، هو غياب الإحساس بالزمن التاريخى والأهمية التاريخية. فقد شاع الحديث عن اقتقاد العرب للوعى التاريخى . فهم جماعة من البدو الرحل فى الزمن، لا إحساس عندهم بالصلة بين بالعهد المتميزة، ذات الأحداث الخاصة، أو الإنجازات التاريخية المشتركة. وإسهامهم فى التراث التاريخى الإنسانى، سواء من حيث الآثار المادية الرائعة أو الإنجازات الروحية البارزة، غير ذى قيمة. وحسب استعارة « توفيق الحكيم »

المدهشة، فإن « موضع الحضارة العربية من « سانسفونية » البشر كموضع ال « سكيرتزو » من سانسفونية بيتهوفن : نغم سريع مفرح لذيد !! » (٦٧)

ويركز « محمد حسين هيكل »، في انتقاده للفكر التاريخي للعرب، بصفة خاصة، على فترة ما قبل الإسلام في التاريخ العربي. فبعد ما قدمته مصر واليونان وروما والأمم التاريخية الأخرى من حضارات عظيمة، لم يسهم العرب القدامى بأى تقدم تاريخى حقيقى. والعصر الجاهلى شاهد على شجاعة وجلد العرب كشعب؛ « أما الحضارة ومظاهرها من علوم وفنون... فلا يحدثنا تاريخ العرب قبل الإسلام عن شىء منه » (٦٨). بل وحتى بعد ظهور الإسلام، ظل عرب شبه الجزيرة العربية يفتقدون الوعى التاريخى (٦٩). ويرى « هيكل » فى التحليل الأخير أن البداوة لا يمكن أن توفر أرضية لظهور وعى تاريخى ؛ فهذا الأخير رهن بمجتمع متحضر. وإهمال أمة العرب للتاريخ « تابع » ، عند « هيكل » ، « من نمط حياتها البدوى الذى هو أساس وجودها » (٧٠).

على أن غياب الدراية التاريخية بين العرب لا يعنى أن العرب يهتمون ماضيهم. بل أن العكس هو الصحيح، فأهم سمات الإطار العقلى العربى لتجاهل التاريخ هو التركيز على عصر معين من الماضى وتمجيده، أى عصر المسلمين المؤسسين، أو السلف. فعهد النبى محمد (ص) والمسلمين الأوائل هو موضع اهتمام العرب على سبيل الحصر، ويمثل كل ماله أهميته فى تاريخهم. (٧١) وهكذا، لا يشكل التاريخ بالنسبة للعرب عملية ديناميكية، فمفهوم العرب للتاريخ مفهوم متحجر ويؤرق قاصرة على فترة قصيرة حققوا الازدهار خلالها، ولم تنته بعد. وقد أسفر ميل العرب لعبادة هذه القطعة المتميزة من الماضى ، وتقديسها، ومحاولة الحفاظ عليها كنبراس، أسفر عن تاريخ مسدود ومغلق. وعقلية العرب المتجاهلة للتاريخ تنبذ فكرة الجدول بين الماضى من ناحية، والحاضر والمستقبل من ناحية أخرى. فتاريخهم هو مونولوج ينتمى إلى الماضى، الماضى وحده. والماضى، عندهم، كيان ساكن وراكد... مثال متجمد، وعلى الحاضر والمستقبل أن يخضعوا له، ويؤلهاته، ويحلوان حذره، ويخلدانه (٧٢).

ويرى المثقفون أصحاب العقيدة المصرية فى هذا الفهم العربى الاستاتيكي للتاريخ، موقفاً رجعياً. فهو فهم يخنق التاريخ بتحنيطه فى إطار ميت من عبادة بكما. للماضى. وبدلاً من العيش فى الحاضر وعيونهم على المستقبل، يعيش العرب فى متحف وهمى من صور متحجرة من ماضيهم، وهو، فى إيمانهم بخلوده، محض عبث مقيم (٧٣). ويحلل بعض المثقفين المصريين تركيز العرب على السلف بطريقة تذكر بمفهوم « نيشة » هن « التاريخ الأثرى » (٧٤)، وهم يدعون بأن الإحساس العربى بالتاريخ لا يرى أحداث التقدم فى الحاضر

من خلال فهم الماضي كهدف من أهدافه. بل أن هذا الإحساس يميل إلى تحنيط وتكفين الحاضر في صورة الماضي. وأن هذا النهج العربي، بدلا من تسخير الماضي واستغلاله لصالح الحاضر، يدفن الحاضر في تابوت الماضي (٧٥). إنه يخلد الماضي ولا يجدده. خلاصة القول أن المفهوم التاريخي « الأثرى » يسمح للأموات بتوجيه شئون الأحياء ؛ وهو بذلك يخنق الحياة والتغيير (٧٦).

ورما كانت كتابات « سلامة موسى » في العشرينيات أكثر التحليلات شمولاً للعقلية العربية الآثارية والمستهجنة للتاريخ (٧٧). وهو يرى أن العرب عندما يدرسون تاريخهم فليس ذلك بدافع من رغبتهم القوية في فهمه فهماً عميقاً ؛ وإنما هدفهم الوحيد هو تعزيز « افتخارهم القومي عن طريق تمجيد السلف الصالح » (٧٨). وبالنسبة للعرب، فإن دراسة الماضي ليست وسيلة لخلق حاضر ومستقبل أفضل ؛ بل أن الحاضر والمستقبل ينظر إليهما باعتبارهما مجرد امتداد واستمرار للماضي. ويشعر « موسى » بأن رؤية كهذه للتاريخ بمثابة طريق مسدود، لأنها قائمة على فهم متصنع لمجرى التطور الإنساني ، ولا يمكن أن تؤدي إلى إثراء الحاضر ولا المستقبل بحال من الأحوال (٧٩).

وقد وجد « سلامة موسى » في علم النفس الحديث تفسيراً للدافع الداخلي الكامن وراء إحساس العرب المتحجر والمعادى للتاريخ. فهو يرى أن العرب يحاولون « الهرب » من حاضرمهم المقبض عن طريق إدمان عهد السلف، المفترض أنه أكثر كمالاً ، واستبدال واقع العالم الحديث، المتغير دوماً ، والذي لم تتكيف معه العقلية العربية بحكم طبيعتها، بال« الملجأ الحزين » للماضي الأكثر كمالاً ومجداً. (٨٠) ويرى « موسى » في هجرة العرب للعالم المعاصر أعراض لاضطراب عقلي Psychosis جماعي، ولطفولية تعاني منها الشخصية العربية. وهو يطلق عليها تعبيره اللاذع : « مركب التاريخ » و « مركب السلف » (٨١). وبالنسبة لموسى ، فإن هذا الانسحاب إلى ماض وهمي لا يمكن أن يعود ؛ ماض لا يتفق مع الحداثة والتقدم. وهو يرى في إعطاء « العرب » ل« السلف حرمة تشبه العبادة » أمر غير مشعر، يقود إلى طغيان الماضي على الحاضر (٨٢). ويشارك «عباس محمود العقاد» « سلامة موسى » نظرتة الانتقادية للعرب في تركيزهم على القديم والأثرى. فعبادة العرب ل« الأموات وتفضيلهم على الأحياء » تبدو بالنسبة للعقاد كذلك ظاهرة ملزمة وطقس يسعيان إلى التأكيد الذاتي عليه والتقدير الذاتي له بشكل جماعي (٨٣). وشأن « موسى »، يرد «العقاد» هذه السمة العربية إلى الوسط البدوي الذي تشكلت في إطاره الشخصية العربية وحملت قيمه، ف« العرب يتمسكون بالأموات بشدة، ويفضلون الأموات على الأحياء لأنهم كانوا، ببساطة، قبائل بدوية، مما يجعلهم يميلون إلى تبجيل الأسلاف ويؤكدون على العشائرية » (٨٤).

إن هذه العقلية العربية المعادية للتاريخ تتناقض تماماً مع تيارات الإحياء والتقدم التي اكتسحت المجتمع المصرى فى العشرينيات. وكانت الحاجة الملحة الواضحة بالنسبة للمصريين هى ضرورة التخلص من أى أثر من بقايا العقلية الدخيلة والرجعية. من هنا كانت دعوة «سلامة موسى» المصريين إلى التخلص من العقلية العربية الى تعوق نهضتهم وتطورهم. فالعقلية العربية والشخصية العربية معاديتين، ببساطة، لكل ما هو حقيقى ويحقق صالح مصر، ولأن «مهمتنا الآن قطع الصلة مع الماضى العربى ورسم مجرى جديد للمستقبل، لأن روح هذا الماضى تتعارض مع انسجام روحنا.. ينبغى أن نستيقظ بالانفصال عن السلف. نحن نسعى من أجل الحياة. وتشعل روحاً بعاطفة نبيلة للتقدم وبرغبة جياشة للمجد» (٨٥) وبلغت مشابهة، يميز «العقاد» بين العقلية العربية بعناصرها الأثرية، وبين النظرة المستقبلية التقدمية لمصر القرن العشرين، ويدعو أبناء بلده إلى «وضع حد لالانشغال بـ قروننا العربية الماضية، وإلا سنخنتق نحن أنفسنا بغبار تلك القرون» (٨٦).

ونجد كل من تشكيلة السمات السلبية التى تعاني منها العقلية العربية، والتناقض الأساسى بينها وبين الشخصية المصرية المتفوقة فى «عودة الروح» لتوفيق الحكيم. فالرواية تخلق سلسلة من التناقضات بين ما هو مصرى أصيل وبين ما هو لصيق بالعرب. واللغة، بالطبع، رمزية استعارية.. فلاح مصرى يمثل مصر القديمة المتحضرة، وعربى بدوى يقدم تجسيدا للأمة العربية البدائية، عديمة الجذور. على أن الصراع بين ابن البادية وابن الأرض ينتهى بصدام نهائى بين العربى العنيد و «الشخصيات» الوطنية المصرية.

عندما يصل بطل الرواية «محسن» ، مع أبويه، فى زيارة قصيرة لمزرعتهم القريبة من دمنهور، يبتهج مرة أخرى للقاء الفلاحين الذين يفلحون أراضي العائلة. ويعجب «محسن» بشدة بأولئك الفلاحين «البسطاء» . وينسجم مع نمط حياتهم الريفى، وطرائقهم فى التعبير واستبشارهم الجذلى بالحياة، وكان يحسدهم على تمسكهم بالأرض وحبهم لها (٨٧). ولكن هناك أيضاً جانباً مظلماً فى حياة الريف المصرى ، لا يتمثل فى الفلاحين ولكن فى شخصية عربية. فمحسن، سرعان ما يكتشف الصراعات المستمرة بين الفلاحين والخفراء «العرب» (*)، الذين يحصلون على قوتهم من حماية المزرعة وأراضيها من اللصوص. وفى مواجهة مع الحارس العربى «عبد العاطى» يقدم الأخير فى أسوأ صورة ممكنة. فبسبب خلاف عائلى، نرى «عبد العاطى» يسب الفلاح الشاب «عرجاوى» ويؤيخه، بل ويهدد بقتله من منطلق أن «الشرف العربى» قد أهين (٨٨). ويقدم لنا تحرى «محسن» حول

(*) فى جميع استشهادات المؤلف من «عودة الروح»، يستبدل كلمتي «بدو» و«بدوى» بـ «عرب» و«عربى» (المترجم).

التعقيدات الأوسع لهذا النزاع المحلى صورة للاستعلاء، والازدراء، التى يرى « الحكيم » أنها
تسم موقف العرب من المصريين :

محسن : بقا البدوى أحسن من الفلاح يا عبد العاطى ؟

عبد العاطى : كيف يا بيه ! البدوى مثل الفلاح ؟؟

محسن : أيه الفرق بين الاثنين ؟

عبد العاطى : كيف يابيه ؟ البدوى أصيل

محسن :: والفلاح مش أصيل ؟

عبد العاطى : الفلاح عبد بن عبد. احنا بدو ما نرضى الضيم (٨٩) (*)

وفى تعليقه على هذا الحادث المؤسف، كانت المقابلة التى عقدها « محسن » بين الفلاح
المصرى والبدوى العربى لصالح الأول. فالفلاح يتميز بـ « الطيبة والهدوء وجهه للسلام التى
هى عنوان المدنية والاستقرار » ، بينما العربى لا يزال « على الوحشية وحب الحرب والثأر
والدم. بقايا الحياة الأولى الهمجية » (٩٠) وبينما يعيش المصرى المسالم « حياة مدنية
اجتماعية » ، فإن العربى لا يزال يعيش « حياة وحشية برية جبلية » (٩١). والأهم من ذلك
هو فهم « محسن » للشرف والنبل، فالسمات الحضارية للمصرى، من حب للهدوء والسلام «
كرم أصل لا عبودية ولا خسة عبد ابن عبد » (٩٢). ويجد إيمان « محسن » بتفوق الفلاح
المصرى على البدوى العربى أقوى تعبير عنه فى أفكاره الختامية حول العرب والفلاحين :
« الفلاح أحسن من البدوى . وأكرم من البدوى. وأطيب من البدوى » (٩٣).

وربما كانت الصورة القاسية للعربى، التى نراها فى « عودة الروح » ، نابعة، فى جانب
منها، من صورة الفلاحين التقليدية السلبية للبدو العرب القاطنين حواف النيل. لكن الأمر لا
يتوقف عند ذلك. فالحكيم يرى أن مهمة المثقف هى إعادة تنظيم هذه الصورة الكامنة والمهملة
وتحويلها إلى مفهوم عام حى . إن مهمته هى تعليم المصريين من هم ومن ليسوا هم، وكذلك
تنويرهم بإمكانياتهم المصرية الكامنة وكيفية تجسيدها. وهذا ما يفسر أنه حتى
« محسن » كان مضطراً، عند نقطة ما، أن يصرح بأن الفلاحين، مقارنة بالعربى كما صور فى
الرواية، ينقصهم الإدراك الصحيح لجذورهم ونبلهم. فبينما يرث العرب معرفة بـ «
أصولهم » ونسلهم من جيل إلى جيل، فإن الفلاحين المصريين فى حاجة لإدراك نفس
الشيء (٩٤). والصورة الريفية الكامنة، عند « الحكيم » ، ليست إلا نقطة انطلاق لخلق صورة
مصرية للمئات أكثر وعياً بذاتها.

العرب والإسلام

لم تكن الصورة السلبية عن العرب، التى سادت أوساط المثقفين الوطنيين المصريين، بعد ١٩١٩، خالية من مواضع إشكالية. وربما كانت أكبر تلك الإشكاليات هى علاقة العربى بالإسلام. فإذا كانت الشخصية القومية العربية بهذه الهمجية وبعبدة عن الحياة المتحضرة، فكيف خرج من بين العرب النبى محمد (ص)، والدين الإسلامى، وواحدة من أكثر الحضارات تأثيراً فى الإنسانية ؟

وقد مال المثقفون من أصحاب العقيدة المصرية، الذين حاولوا معالجة مسألة علاقة العرب بالإسلام، بشكل مباشر، إلى تأسيس جدلهم على خليط من مقولات شعوبية ومنهج شبه عرقى شبه بمنهج « رينان ». ففى الوقت الذى لا ينكرون فيه أن العرب قد قدموا الإسلام وأنهم الذين نشروا رسالته فى العالم، إلا أنهم يرون أن إسهام العرب فى كل ما هو متحضر وذو قيمة فى الإسلام التاريخى كان متواضعاً ومحدوداً وجديراً بالإهمال. كان نهجهم يقوم على التأكيد على السرعة التى حلت بها شعوب أخرى محل العرب داخل الجماعة الإسلامية، وما قدمته هذه الشعوب من إنجازات عظيمة للحضارة الإسلامية.

لقد حفلت كتابات « إسماعيل مظهر » بأصداء المقولات الشعوبية. وهو يرى أن تعبير « الحضارة العربية » غير مقبول تماماً ؛ وإن التعبير الصحيح الوحيد هو « الحضارة الإسلامية »، والتى « ليس فيها من العربية إلا اللغة وحدها » (٩٥). وعلى الرغم من أنه قد خفف من موقفه فيما بعد، بتصريحه بأن هناك بعض ظواهر إسلامية « تصطبغ بالعروبة »، إلا أنه حاول أن يحصر ذلك فى أضيق نطاق ممكن، بقصر الإسهام العربى فى التطور الإسلامى على « القرآن، وتشريع الأحوال الشخصية، وتنظيم الشعائر الدينية بين الإنسان وربه » (٩٦). وكل مظاهر ومؤسسات الحضارة الإسلامية الأخرى هى من وضع السوريين والمصريين والعراقيين والفرس واليونانيين والبيزنطيين. ويقتصر إسهام العرب فى ازدهار الحضارة الإسلامية على المرحلة الإعدادية وحدها : التوحيد السياسى لكل تلك الموارث الحضارية « العظيمة » فى وحدة واحدة، وخلق، من ثم، الظروف اللازمة لاندماجها النهائى فى تركيبة واحدة (٩٧).

ويجىء أكثر النصوص تعبيراً عن هذا المنهج بقلم « محمد حسين هيكل ». ففى مقال حول « العرب والحضارة الإسلامية » (٩٨)، كتبه فى ١٩٢٥، يحاول « هيكل » تقديم إجابة عن السؤال العام حول الدور العربى فى إنجاز الحضارة الإسلامية. وهو يرى أنه فى بداية التاريخ الإسلامى « خرج العرب المسلمون من شبه الجزيرة ولا حضارة لهم » (٩٩). وكان الفاتحون الأوائل هم الذين حققوا اتصال العرب البدو بالحضارة المستقرة وبنفونها وعلومها،

« تلك شئون ليس لشبه الجزيرة بها عهد » (١٠٠). وأهم ما يؤكد عليه هيكل هو هامشية وقصر عمر التأثير العربى على المجتمعات المتحضرة التى فتحوها. وانطلاقاً من النزوع الشهوانى الذى يعتقد « هيكل » بتأصله فى الشخصية القومية العربية، فإن العرب سرعان ما استسلموا الحياة الدعة والملذات. وعندما تشبعوا بالرفاهية المادية التى قدمها الخاضعون الجدد وشبعوا من المسرات الجسدية، سرعان ما فقد العرب قوتهم البدوية وروح العصبية (١٠١).

ومثل « إسماعيل مظهر » ، كذلك كان « هيكل » يعتقد بأن الدور العربى فى الحضارة الإسلامية، اقتصر، إلى حد كبير، على توفير الظروف المواتية لازدهار حضارة أكثر منه إسهام خلاق فى إقامة هذا المجمع الحضارى من الأفكار والمؤسسات. من هنا جاء اعتبار العرب « أداة اتصال » بين حضارات وشعوب المناطق التى فتحوها (١٠٢). وهم، بإقامتهم لإطار سياسى وإدارى موحد، من إيران إلى أسبانيا، يكونوا قد دشنوا مرحلة ظهور وحدة حضارية جديدة فى الشرق الأدنى. ولكن باستثناء إسهامهم البنائى الاستهلالى لهذه المرحلة، ظل دور العرب هامشياً. ويؤكد هيكل على هذا بقوله : « أما العرب الفاتحون أنفسهم فقليل منهم من اشترك فى هذه المجهودات الفكرية والفنية وإن كانت جميعاً قد تمت بأمرهم وتحت إشرافهم » (١٠٣). فالعرب أنفسهم لم يلعبوا دوراً فى العملية. فالأجناس الأدبية والأشكال الشعرية الجديدة فى، الأدب الإسلامى، مستوردة من الخارج وتكيفت مع العربية على أيدى غير العرب. ونفس الشئ، بالنسبة لأولئك الكتاب الذين قدموا الأعمال الأدبية العظيمة فى مقتبل الإسلام، مثل كليله ودمنة، وألف ليلة وليلة، وقصة عنترة (١٠٤).

وهكذا، فإن الدور العربى فى تطور الحضارة الإسلامية، عند « هيكل »، محدود، وهو مجرد دور بنائى لم يقدم سوى الغلاف السياسى واللغوى الذى ازدهرت داخله عبقرية الآخرين. بل أن « هيكل » يذهب إلى أبعد من ذلك، حيث لا يعلق أهمية كبيرة حتى على هذا الدور المساعد للعرب فى التاريخ الإسلامى. فهو يرى أن اندماج الثقافات والتقاليد المختلفة للشرق الأدنى فى حضارة إسلامية واحدة لم تكن مهمة صعبة. فهذه الحضارات العريقة تشترك فى وسط جغرافى ومناخى وعقلى متماثل. من هنا، كما يرى « هيكل »، فإن قيام حضارة إسلامية واحدة كان أمراً وحيوياً، يقوم على « الأواصر الطبيعية » لجميع الشعوب والثقافات والعقلية الجمعية القائمة منذ ما قبل الإسلام، فى الشرق الأدنى وحوض البحر المتوسط (١٠٥).

وليس تحليل « سلامة موسى » لدور العرب فى تطور الحضارة الإسلامية بأقل عداء. فالميل الملموس فى كتاباته هو تحميل العرب والثقافة العربية الكثير من نقاط الضعف التى يرى أن الحضارة الإسلامية تعانى منها. وعلى عكس الكتاب الذين تعرضنا لهم، يرى « سلامة

موسى « أن التأثير العربى على الإسلام يستحق التقدير، لكنه كان أيضاً سلبياً(١٠٦).

كان «موسى» عنيفاً فى رفضه لأية محاولة لغرس الأفكار السياسية للإسلام التاريخى، بجذورها الضاربة فى الممارسة السياسية العربية المبكرة، فى أذهان الشباب المصرى. فالتراث السياسى العربى والإسلامى تنطوى « مؤسساته على مفارقة تاريخية »، ويتميز كذلك بـ « أنظمة فاسدة واستبدادية » عبر تاريخه، وهى بذلك تتناقض مع التربية الحديثة والليبرالية التى تهدف إلى خلق جيل من الشباب المصرى يتوجه نحو الغرب والتقدم والقيم الحديثة (١٠٧). وكثيراً ما تعرضت أشكال الحكم الإسلامية « الاستبدادية » لهجوم « سلامة موسى ». وهو يؤكد على أنه، حتى فى أحسن الأحوال، كانت النظم الإسلامية قاسية واستبدادية وغير تقدمية. وهو يركز بصفة خاصة على ما اعتبره أسطورة حول الطبيعة الديمقراطية والشورى للحكم الإسلامى. بل أنه اختار التأكيد على الآفاق المعادية للديمقراطية والفاشية، التابعة، فى رأيه، بالأساس، من الممارسات العربية، التى يراها متأصلة فى الثقافة السياسية العربية. « ليس من مصلحة بلادنا الدستورية أن يمدح هرون الرشيد أو المأمون مع أن كلا منهما كان حاكماً مستبداً لا يختلف أى اختلاف عن عبد الحميد الذى خلعه الأتراك عن عرشه » (١٠٨). وهو ينطلق من هذه المحددات ليعمم موقفه بأنه حتى « فى أرقى وأحسن أوقاتها كانت الحكومة العربية استبدادية » (١٠٩). وينكر « موسى » أن الإسلام يأخذ بفكرة « الشورى » فى الحياة السياسية ؛ وحتى الخليفة « عمر بن الخطاب » « لم يكن يستشير أحداً » فى قراراته. (١١٠) فالشورى لم تتأسس فى الحكومة الإسلامية ولم تدركها التقاليد السياسية الاستبدادية للإسلام.

ولربما كان جل اهتمام « موسى » منصباً على ما تعنيه مثالب وجوانب ضعف التقاليد السياسية العربية - الإسلامية بالنسبة لمصر. وبصورة عامة، كان « موسى » يرى فى الفتح العربى لمصر والمرحلة الإسلامية التى تلتها كارثة تاريخية، جلبت على مصر وأهلها نكبة حضارية واجتماعية. فالعرب والإسلام فصلوا مصر عن هويتها المصرية الطبيعية المرتكزة إلى وادى النيل وحده. لقد ألحقت مصر عنوة بعالم عربى - إسلامى أوسع، غريب تماماً على تقاليدها الثقافية. وحيث أن العرب، ومن بعدهم الإسلام، ليس لديهم حس بـ « القومية » ، فقد حرم الفتح العربى وما ترتب عليه من تعريب وأسلمة، حرم مصر من هويتها ووعيتها القومى الحقيقى (١١١). لقد قضى العرب قضاء مبرماً على الشعور الوطنى الذى كان يميز مصر فيما سبق، وأنهى الإحساس الفطرى بالوعى الوطنى الذى شهده وادى النيل لدهور طويلة. ف« لقد غرقت القومية المصرية فى المحيط الإسلامى، وتقنعت حضارتها بقناع البداوة العربية » (١١٢).

وما كان مقتعاً فى ثياب التحليل العقلانى عند « هيكىل » و « موسى » ، يتحول، فى كتابات « الحكيم » ، إلى تأكيد جازم. فالحكيم كان غير مقتنع بوجود قيمة للثقافة العربية، التى لم يقلق نفسه بمحاولة اكتشاف إسهامها المحتمل فى الحضارة الإسلامية. ويقدر اهتمامه، فإن العرب البدو لم يكن بمقدورهم تقديم أى شىء، سواء للدين الإسلامى أو للحضارة الإسلامية. والحقيقة أن العرب، فى داخلهم، لازالوا وثنيين، بل ومعادين لفكرة التوحيد. إنهم لم يكونوا مسلمين حقيقيين، أبداً، بالمعنى الذى كان عليه المصريون (١١٣). ويدعم الحكيم هذا الموقف المتطرف بالتأكيد على أن الدين الإسلامى قد انفصل تماماً عن أصوله العربية. وانفصل، بمرور الزمن، عن عناصره الشعائرية القبلية والبدوية، ليتبنى كافة إسهامات التوحيد الكونية، وليقدم دستوراً أخلاقياً، وشرعية، ونظاماً لاهوتياً». وبالنسبة للحكيم، فإنه منذ اللحظة التى أصبح فيها الإسلام توحيداً فذاً، فقد طبيعته العربية وأصبح غريباً على الشخصية العربية البدائية. وهو يعلن « أن العرب كانوا دائماً ضد الدين كلما وقف الدين دون رغبات طبائعهم » (١١٤) وفى « عودة الروح » لتوفيق الحكيم، يشرح الشيخ « حسن » عدم تدبُّن العرب بأشد التعبيرات عنفاً : « لا لهم دين ولا ملة ولا يعرفوا رحمة ولا إسلام » (١١٥).

ولربما نجد أكثر الهجوم إحكاماً على الدور العربى فى التاريخ فى انتقاد « إسماعيل مظهر » الفصل لما أسماه « طريقة التفكير العربية ». وكما نرى، فإن « مظهر » يقلل، بشكل عام، من الدور العربى فى تطور الحضارة الإسلامية. على أنه فى واحد من المجالات الحاسمة - أى مجال الفكر وطرائق التفكير - يشعر « مظهر » بأن ما يعتبره تخلف النظرة الإسلامية للعالم والتأمل الفلسفى هو نتاج للتأثير الحاسم للغة العربية والثقافة العربية على الإسلام التاريخى. وهو يؤكد على أن هذا التأثير كان سلبياً (١١٦).

وينهج « مظهر » فى تحليله لمكونات الفكر العربى - الإسلامى نهج الفلسفة الوضعية. فقد كان من أشد المعجبين بنظرية « أوجست كونت » حول مراحل التطور الثلاث - الطقوسية، والميتافيزيقية، والعلمية - للفكر الإنسانى (١١٧). وعند تحرى تطور العقلية العربية على ضوء المنهج الوضعى، سرعان ما يدرك « مظهر » أن العرب لم يقدموا شيئاً أبعد من المراحل المبكرة فى التفكير الإنسانى. وقد أقنعتة النظرة المدققة فى مكونات العقلية العربية بأن العرب لم يصلوا أبداً إلى المرحلة الثالثة - أى العلمية - للتفكير. فالتفكير العربى، خلال كامل تاريخه، انغلق على المراحل الأولى للتطور وأكثرها بدائية. ودائماً ما ظل تعامله مع الواقع طقوسياً وميتافيزيقياً، أكثر منه علمياً (١١٨).

وتتجلى تخلف العقلية العربية بوضوح، عند « مظهر » ، فيما يسميه بـ « الفلسفة

العربية « . فمظهر يؤكد، أولاً، على أن التفكير العربى يفتقد إلى التأمل الفلسفى الأصيل. ولا تستحق « الفلسفة العربية » اسمها (١١٩). ولأن التفكير العربى يفتقد إلى الخيال وقوة الإبداع، فقد قام على المحاكاة. والحقيقة أن العرب قد تشربوا الكثير من الموضوعات عبر وسطاء : اليهود، النساطرة، وروثنى حران. لكنهم، أنفسهم، لم يقدموا منظومتهم الفلسفية المستقلة، النابعة من تأملهم الخاص والمتحرر من العناصر الدينية. وفي هذا الصدد، يعلن « مظهر » أنه لا « الفارابى » ولا « ابن رشد » ولا « ابن سينا » قد أسسوا مدرسة فلسفية. وهو يرفض كذلك إطلاق اسم مدرسة فلسفية على الجماعات أو الاتجاهات الدينية الإسلامية، مثل المعتزلة والأشاعرة والصوفية. فهو يرى أن هذه الحركات كانت « مذاهب لا هوية استعانت بالفلسفة (١٢٠) وفى النهاية، فإن « المذهب الفلسفى ظل رأياً فردياً عند العرب » (١٢١) وأن المدارس الفلسفية الجديدة ظهرت فى أوروبا بعد عصر النهضة ومع ظهور الفكر العلمانى والعقلاني.. لكن الأمر اقتصر على أوروبا وحدها. فالخضارة العربية - الإسلامية لم تتأثر بتلك التطورات. ومن هنا، نجد « فرقاً جوهرياً » بين العقل الأوروبى، الذى يؤكد على المرحلة العلمية من التطور الفكرى، وبين العقل العربى، الذى لا يزال متجهداً عند المرحلة الميتافيزيقية (١٢٢).

إن هذا الغياب التام لعمليات التفكير العقلانية والوضعية يفسر، كما يرى « مظهر »، ندرة الإنتاج العلمى البحت عند العرب. وفى أفضل الأحوال، يمكننا أن نعثر على كتابات عربية قليلة فى مجالات الطب والكيمياء وعلم النبات. لكن هذه الكتابات تظل استثناءاً يؤكد القاعدة، أى تخلف الفكر العربى وطبيعته غير العلمية المتأصلة، التى لا زالت تمس بجذورها فى أنماط التفكير اللاهوتى والميتافيزيقى (١٢٣).

وكمثل الكتابات المعادية للعرب للكثيرين من معاصرة، كان تحليل « مظهر » القاسى للطبيعة المتدنية المفترضة فى العقل العربى، تحليلاً ذرائعياً المقصود به خدمة قوميته المصرية الصرفة. فهو يهدف إلى إثبات أن عمليات التفكير العربى وتطورها الثقافى، من حيث أنها رجعية ومعادية للوضعية، تعد تهديداً لنهضة مصر وتقدمها نحو الحداثة. ويؤكد « مظهر »، مراراً، على أن نهضة مصر الحالية ينبغى أن تقوم على فكر حديث، وعلمى ذى اتجاه أوروبى. ينبغى تبني طرائق تفكير عقلانية ووضعية، خالية من أية ميول لاهوتية أو ميتافيزيقية. وبالتفاضل الذى ميز ذلك العهد، يختتم مظهر حديثه بالتأكيد على ضرورة أن يختار المصريون الآن الطريق الصحيح، الذى يقود إلى الخروج من ظلمات الأسلوب الغيبى (= الميتافيزيقى) إلى وضح الأسلوب اليقينى (= العلمى) « (١٢٤)

نحو ربط مصر بالآرية/الأوروبية

كانت إحدى السبل التي اتبعها المثقفون أصحاب العقيدة المصرية لنفى أية صلة لمصر بحضارة وعقيلة العرب الآسيويين هى إيجاد ارتباط بديل للمصريين أكثر قبولا. فإذا لم يكن للمصريين صلة فعلية بالعرب، فبأى مناطق، أو شعوب، أو حضارات يرتبطون ؟

كانت أكثر الإجابات، التي قدمها المثقفون الوطنيون المصريون، شيوعاً هي ربط مصر بجيرانها من أهل الشمال. ولربما كان «سلامه موسى» هو أشهر المناصرين لفكرة ارتباط مصر بالبحر المتوسط أو أوروبا. فمصر، عنده، جزء من القرب لا من الشرق : وهو يقول «كلما زادت معرفتى بالشرق زادت كراهيتى له وشعورى بأنه غريب عني، وكلما زادت معرفتى بأوروبا زاد حبي لها وتعلقى بها وشعورى بأنها منى وأنى منها» (١٢٥). ويوظف «موسى» لغة شبه دينية لإنكار أية روابط شرقية لمصر، ويؤكد على أن صلاتها الطبيعية هى تلك التي مع الغرب : «أنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب» (١٢٦). وانطلاقاً من هذه المشاعر، يناشد «موسى» الأمة المصرية بوجوب الكف عن ممارسة «العادات التي اكتسبتها من آسيا» ، وضرورة «تبنى عادات أوروبا» (١٢٧) وهو يرى أن المصريين فى حاجة لأن يكونوا «أوروبيين صالحين» (١٢٨). وقد صرف «سلامه موسى» جانباً كبيراً من اهتمامه، خلال العشرينيات، فى التأكيد على أوجه التشابه بين مصر وأوروبا (١٢٩).

وبالنسبة لكل من «سلامه موسى» والدكتور «محمد شرف» ، فإن التأكيد على أن «المصريين ليسوا ساميين» وأن «مصر أمة غير شرقية» ، يمكن أن يظهر فى الجوانب الجغرافية والبيولوجية والثقافية، على حد سواء. ومن خلال مقارنة تفصيلية للسمات الجسمانية للمصريين وعاداتهم الاجتماعية ولغتهم وحضارتهم المادية مع الشعوب الأخرى، يتوصلان إلى أن المصريين أقرب لشعوب أوروبا من شعوب آسيا. ومن الواضح أن «موسى» و «شرف» كانا أول من قال بأن مصر جزء لا يتجزأ من «حضارة» البحر المتوسط، وهى من ثم جزء لا يتفصل عن أوروبا (١٣٠). وكطبيب، يقدم «شرف» دليلاً طبياً لإثبات وجهة نظره : «من حيث أصولها، فإن مصر الحديثة هى مصر القديمة. وأى تحليل [طبى] للدم يؤكد على أن مصر ليست أفريقية ولا آسيوية وإنما أوروبية، أى إننا ننتمى إلى الشعوب التي تعيش حول البحر المتوسط» (١٣١).

وهناك آخرون استندوا فى إثباتهم للا عروية مصر الى أدلة أكثر تاريخية. من هنا، يجد «محمد غلاب» الدليل الحاسم و «العلمى» على التمييز المطلق بين مصر والعرب / الساميين فى علم المصريات الحديث. وكما يوضح، فإنه «حتى منتصف القرن التاسع عشر كان الناس يدخلون مصر فى عداد الأمم السامية» (١٣٢). ويفضل علماء المصريات، أصبح

معلوماً الآن أن « مصر أمة ظهرت على ضفاف نيلها ووسط جبالها المحيطة به. وليس هناك ما يربطها بالآسيويين ولا رابطة مشتركة بينها وبين النوبيين من سكانها، ولا أية صلات قرابة بينها وبين سكان شمال أفريقيا » (١٣٣). فمصر لا تتشابه، على الإطلاق، مع « الأمم السامية » بـ « خيالها المحدود وتفكيرها الضيق » ؛ حقاً، فقد أثبت علم المصريات وجود تراث أدبي مصري عظيم، وفلسفة مصرية رائعة ومتفردة، ودور تاريخي عالمي لمصر كـ « معلم للعالم » بل و « استاذ للدنيا » (١٣٤). ومثل « سلامه موسى » ، كان « غلاب » على قناعة بأن هذه المكتشفات التي قدمها علم المصريات الحديث قد قضت على أى شك فى أن ارتباطات مصر الأقرب، سواء فى الروح أو التاريخ، هى مع الجنس الهندى - الأوروبى والتراث الثقافى الفكرى الهللىنى - البحر متوسطى - الغربى (١٣٥).

وعلى عكس الاتجاه البحر متوسطى لكل من « موسى » و « شرف » و « غلاب » ، توصل « توفيق الحكيم » إلى وجود قرابة شديدة بين نسيج الحضارة المصرية والهندية. فهو يرى أن مصر والهند حضارتان توأمان، يجمع بينهما أوجه شبه، من حيث الروحانية، والهدوء، والسلام، والاستقرار، والاستمرار (١٣٦). فبفضل ما حبتهما به الطبيعة من وفرة مادية، تتمتع كلتاهما بنعمة النظرة الإنسانية والتوجه الكونى. ويقابل « الحكيم » بين هذه السمات المصرية والهندية المشتركة وبين السمات المعاكسة لها للحضارة العربية - السامية، فيقول : « من المستحيل إذن أن نرى فى الحضارة العربية كلها أى ميل لشئون الروح والفكر بالمعنى الذى تفهمه مصر والهند من كلمتى الروح والفكر » (١٣٧). وهو يضيف : « لا ريب عندى أن مصر والعرب طرفا نقيض : مصر هى الروح، هى السكون، هى الاستقرار، هى البناء، والعرب هى المادة، هى السرعة، هى الظعن، هى الزخرف ! » (١٣٨).

الأدب العربى

يحتل الأدب العربى مكانة محورية فى الصورة السلبية للعرب التى تبناها المثقفون الوطنيون المصريون فى العشرينيات. وكان تعريفهم لهذا « الأدب » عريضاً للغاية ، يشمل كل المدارس الفنية ، وكل جوانب التعبير الفنى (النثر، الشعر، العمارة، والموسيقى، والفنون البصرية) وكذلك المفاهيم ، والأفكار، والإبداع المتضمن فى هذه الأجناس (١٣٩) . وعلى نفس الخط مع رؤيتهم العامة للعرب وثقافتهم ككل ، كانت الصورة السلبية للأدب العربى التى قدموها مبنية، عن وعى، كمرآة تعكس مفهومهم المثالى للتعبير الفنى المصرى، الذى كان عادة ما يشار إليه فى ذلك الحين باسم « أدب » مصر « القومى » .

كان المثقفون من أصحاب العقيدة المصرية، فى العشرينيات، يتهجون، فى تحليلهم للأدب العربى، نهج « تين - هيكل » القائل بالخصمية البيئية. فهم يرون ضرورة فهمه على ضوء البيئة المادية التى شكلت كلية الشخصية القومية للعرب. فكان الأدب العربى ينظر إليه باعتباره واقعاً إقليمياً محكوماً، أى كنوع من الاستنساخ الروحى للواقع المادى الذى ظهر فيه. فالقوى الأساسية الثلاث، أى العرق - الوسط - اللحظة - « العرق » البدوى المرتحل، وصحراء الجزيرة العربية القاحلة، وروح الأمة (Zeitgeist) لفترة ما قبل الإسلام الجاهلية - هى التى خلفت الأشكال الخارجية والمضامين الداخلية للأدب العربى. ويؤكد المثقفون الوطنيون المصريون على أن الأدب العربى لا يمكن فهمه وتفسيره، بالأساس، على ضوء التطورات الإسلامية لعهد ما بعد الجاهلية، وإنما إدراكه على ضوء المزاج البدائى للعرب البدو، الذى تشكل على يدهم بادية الأمر. فالأدب العربى لا يمكن أن يتخلص من مرحلة التكوين. وهو رهين الحدود والشكل والمحتوى التى اتخذها فى فترة الجاهلية، ولا يمكن أن يحقق وجوده إلا فى إطارها. وقد رأى المثقفون المصريون فى سرمدية الأدب العربى السبب وراء ضعف هذا الأدب. والهدف النهائى من هذا النوع من التحليل، الذى يقلل من شأن الأدب العربى، واضح ! فعن طريق حصر الأدب العربى كله فى قالب الجاهلى، وتجريده من أى جوانب متحضرة لاحقة، فإن المثقفين من أصحاب العقيدة المصرية يؤكدون على كل من تدنى هذا الأدب، وعلى عدم ملائمته لمصر.

والوطنيون المصريون، فى تصويرهم لطبيعة الأدب التقليدى العربى، يقدمون لنا أدباً متشعباً بالمنظور البدائى الصحراوى لشبه الجزيرة العربية. فنقولاً يوسف، الذى يعتبر أن تحديد « البيئة الطبيعية » و « البيئة النفسية » أمراً بديهياً، يعتقد بأن « الأدب العربى هو أدب آسيوى، نتاج للصحراء » (١٤٠). وهو يرى أنه بمثابة « مصور فوتوغرافى للحياة البدوية ولوسائل معيشة العرب، ولما عليهم الجافة الفقيرة، ولأسواقهم، وخيامهم، وجمالهم، ولأطلال ديارهم المهذمة، ومضاربهم، وأكوام الروث » (١٤١). وهذا الأدب لا يعبر إلا عن بدوى مرتحل غير متحضر، وليس إلا « مجموعة من أهازيج بدوية تافهة حول الفخر والحماسة والهجاء، يحقرون فيه من شأن جارهم » (١٤٢) خلاصة القول، أن الأدب العربى، بهذه الصورة، هو تعبير عن أناس بسطاء لا دراية لهم بالمنجزات الفنية للحضارة (١٤٣).

ويتفق « توفيق ميخائيل تويج » و « عباس محمود العقاد » على أن الأدب العربى متواضع وغير متحضر. ويؤكد « تويج » على أن الأدب العربى ليس إلا « صورة لحياة بدوية »، موضوعه هو النشاطات البدوية اليومية، المنصبة على قطعانهم ومضاربهم (١٤٤). وكان « العقاد »، بصفة خاصة، هداماً فى نقده للأدب العربى، وهو يرد ضعفه إلى البصمة الأبدية التى يحملها منذ العصر الجاهلى. ومرة بعد أخرى، يؤكد على أن

الإنتاج الأدبي العربي مشرب بجو الصحراء، ولا يعبر إلا عن الروح البدوية. فالجمال، والخيال، و « البداء الواسعة اللامتناهية » كان، فى واقع الحال، موضوعات هذا الأدب الوحيدة (١٤٥).

ويرى « محمد حسين هيكل » ، أيضاً، فى الأدب العربى تعبير، فى الأساس، عن العقلية البدوية للعرب. وهو يركز على الشعر بصفة خاصة، ويرى أن موضوع هذا الشعر الأساسى هو الصراع الأبدى بين البدوى والظروف القاسية للبادية. لقد كان الشعر بالذات مهما فى صراع العربى الذى لا ينتهى من أجل البقاء : إنه دفاع البدوى فى مواجهة قسوة الطبيعة (١٤٦). فمن خلال الشعر، يشحذ البدوى قواه الروحية، وكذلك روح قبيلته، حتى « يتغلب على شدائد الدهر ونوائب الزمن » (١٤٧). على أن الدور الرئيسى للصحراء فى الصراع البدوى من أجل البقاء كان له أثره على الشعر العربى نفسه. فالشعر العربى، شأنه فى ذلك شأن نمط الحياة البدوى للعرب، لا يمكن أن يتكيف مع الطبيعة. بل أنه كان دائماً فى صراع مع الصحراء، واحتجاج على المعاناة التى تسببها الطبيعة للعربى. إنه « دائم التحفز لمجالدة الطبيعة ومغالبتها » (١٤٨).

وكان المضمون الجاهلى للأدب العربى موضوعاً لكتابات مستفيضة قدمها « أحمد أمين » (١٤٩). فأمين يعتقد بأن محتوى الشعر العربى جاهلى بطبيعته، ومبرر وجوده هو وصف الصور والأوضاع الزائلة للعصر الجاهلى. وخلال العصر الإسلامى كله، ظل الشعر العربى وفياً لطبيعته الأصلية؛ وحتى انتشاره فى مناطق بعيدة عن شبه الجزيرة ومختلفة عنها، لم يغير من شكله ومحتواه الجاهلى (١٥٠). فالموضوعات والاستعارات الجاهلية ظلت، كما يرى « أمين » ، تشكل العمود الفقري للتعبير الأدبى العربى، فى العصر الحديث كذلك (١٥١).

وبالنسبة لأمين، فإن سيطرة « الروح الجاهلية » على الكتاب العرب، فى كل العصور، تعد أمراً غريباً وينطوى على مفارقة تاريخية. وهؤلاء الكتاب، بانغلاق صورههم واستعاراتهم على الأنماط الجاهلية، يحصرّون خيالهم فى الماضى العربى. وهكذا نجد أنه برغم أن الطائفة قد حلت محل الجمل، فإن الكتاب ذوى التوجه العربى يواصلون، بعناد، استخدام الجمل وكذلك الاستعارات المتصلة بحركة الجمل للتعامل مع الطائفة (١٥٢). أضف إلى ذلك أنه حتى هذا الثبات على مفردات وصور الجاهلية، كان مصطنعاً، فى جانب كبير منه. فالحقيقة، أن عالم الجاهلية المفقود كان مجهولاً بالنسبة للكتاب العرب المعاصرين، ومع ذلك فإنهم يتصرفون كما لو كان أمراً واقعاً. ويؤكد « أمين » على أن « المثقفين العرب » يتحدثون عما يجهلون، ويقدمون صوراً لما لم يروونه، وينسجون الحكايات حول ما لا يفهمون » (١٥٣).

وانطلاقاً من معرفته الواسعة بالأدب العربى التقليدى، ينتقد « أمين » بشدة ما يبدو

له خضوعاً تاماً، من جانب هذا الأدب، لزمن ومحل ميلاده. فهو يمثل عبادة لبادية قفر موحشة، عبادة لنمط حياة بدوى بدائى : إدمان أعمى لأبطال الجاهلية وأحداثها : تسمم ثقافى بالوحدة والنزوع إلى الحزن الذى يميز بيئة البادية (١٥٤). والسبب وراء هذا الاتجاه المتحجر، فى جانب من الكتابات العربية، واضح أمام « أمين » ، فهو يعود إلى التأثير الحتمى للبيئة على التعبير الفنى. فكل ذلك كان، فى الأصل، انعكاساً أميناً لظروف الحياة العربية، فكانت النتيجة إنتاجاً أدبياً أصيلاً، بل ومثيراً للإعجاب. لكن أن يستمر على نفس الموضوعات والصور فى عهود ومناطق مختلفة كل الاختلاف عن شبه الجزيرة فى عهد ما قبل الإسلام، فهو ضرب من العبث فى نظر تحديثى مثل « أحمد أمين » (١٥٥).

لقد اعتبر المثقفون أصحاب العقيدة المصرية أن مهمتهم الخاصة هى كشف الفقر الشديد لهذا الأدب البدوى، وتعرية افتقاده إلى أية فضائل ثقافية حقيقية. وقد بذلوا جهداً كبيراً فى محاولة لبيان أن الأدب العربى شكل فنى بدائى وغير متحضر، وخليط من قليل من الموضوعات غير المترابطة لم يسفر عن أدب ناضج ومتماسك. وفى هذا النقطة، كما فى كثير غيرها، يبدو أن « محمد حسين هيكل » هو الذى وضع الخطوط المرشدة التى كان على المثقفين ذوى التوجه المصرى أن يهتدوا بها عند تعرضهم للأدب العربى (١٥٦). فالهوة بين هذا الأدب وبين الأعمال الأدبية التى قدمتها مصر القديمة واليونان وروما (كثيراً ما يجمع « هيكل » بين هذا الثلاث فى مواجهة الحضارة العربية) جوهريّة. فالمرء، ببساطة، لا يمكن أن يجد فى شعر العرب نفس « البعد الملحمى » الذى يتحدث عن فخر النصر وألم الهزيمة، والطاقة والآلية البطولية « مما تجده فى الياذة هو ميروس » (١٥٦). والأدب العربى لا يحوى عناصر « الفلسفة الدينية أو الوثنية » التى تعبر عن إيمان مجتمع متحضر فيما يتعلق بالخلود، أو أى شئ. من قبيل تأمل الزمن والحياة والموت وما بعده « مما تجده فى آثار المصريين واليونان والرومان » (١٥٧). ويذهب « هيكل » إلى أبعد من ذلك، فهو يرى أن الأدب العربى يفتقد إلى الأجناس الأدبية، فالرواية والملحمة والمسرح، تلك الأشكال التى قدمتها بشكل رائع الآداب اليونانية والرومانية، بل وكانت معروفة فى مصر، كل هذه الأشكال غريبة تماماً على الأدب العربى (١٥٨). وينفص الطريقة، افتقد التعبير الفنى العربى، بمعناه الواسع، إلى الفنون الجميلة بصفة خاصة، أى الموسيقى، والتصوير، والنحت، وغيرها (١٥٩).

ويرى « هيكل » أن النوع الوحيد الذى نجده فى الأدب العربى هو شعر الحب الجنسى (الغزل)، الذى نشأ فى الجاهلية وتطور فى العصر الأموى. بل وحتى الغزل لم يكن شعر حب حقيقى واقعى. إنه شكل من الشعر الحسى البدائى، يتوق فيه الشاعر إلى حبيب عرفه فى يوم ما، لكنه بعيد عنه الآن. ويعزو « هيكل » شعر الحب الساذج وغير الواقعى هذا إلى أسباب نفسية تمتد جذورها فى الوجود المادى للشاعر. فلأن الشاعر العربى القديم لا يعرف

من مباحج الحياة « سوى المرأة. فكان لذلك يسبغ عليها كل ما فى عقله وقلبه وكل ما فى بصره وبصيرته من الصور والمعانى » (١٦٠).

وقد عبر كثيرون من المثقفين المصريين عن آراء شبيهة بتلك التى قدمها « هيكल » فيما يتعلق بالفقر المتأصل فى الأدب العربى. فأحمد أمين يرى فى الغزل أحد المفاتيح لفهم « الجوهر الداخلى » للأدب العربى. هو يشعر كذلك بأن هذا « الجوهر » خلو من النكهة الأدبية الحقة، وذلك بسبب جذوره البدوية (١٦٢). وعلى الرغم من أن « حافظ محمود » حاول أن يخفف من موقف زملائه، السلبى تماماً، من الأدب العربى، بالتأكيد على أنه لم يكن يفتقد تماماً إلى فن القص، إذا ما أخذنا فى الاعتبار « روائع الروايات التاريخية » الموجودة فى القرآن، إلا أنه كان مضطراً للاعتراف بأن « الخيال العربى قصر برغمه على أن يكون روائياً تاماً فى أكثر الأحيان » (١٦٢). وكانت مجموعة الكتاب الأصغر سناً من « المدرسة الحديثة »، المرتبطين بصحيفة « الفجر »، فى منتصف العشرينيات، أكثر عنفاً فى رؤيتهم السلبية للأدب العربى. وهم كثيراً ما عبروا عن نفورهم من « أدب البدو العربى »، الذى لم يقدم مدارس خاصة به فى التصوير والعمارة والنحت والموسيقى، وما شابه (١٦٣).

ويعتبر « سلامة موسى » وتلميذه « إبراهيم المصرى » أشد منتقدى الأدب العربى فى مصر خلال فترة العشرينيات. فموسى يرى فى الأدب العربى « أدباً تقليدياً »، يتجاهل الواقع ويزيفه من ثم (١٦٤). وبدلاً من أن يجعل من دفع التغيير والتقدم هدفاً له، يهب نفسه للإبقاء على ماضٍ متحجر وأثرى. ومن هنا، فمن غير المدهش ألا يعرف الأدب العربى الدراما أو التصوير أو النحت. وكل ما يمكن أن نجده فى التعبير الفنى عند العرب عبارة عن موضوعات شعرية جاهلية مسخرة لاستعادة عصر مفقود : المطلع الحسى (النسيب) للقصيد العربية القديمة ؛ قصيدة الشاعر لحبيته المتخيلة (الغزل) ؛ (المديح) أو (الرثاء) ؛ أو الهجوم السافر المرير على أعداء الشاعر وأعداء قبيلته (الهجاء). ويصر « موسى » على أن كل هذه الأشكال إنما تعكس نفس المزاج البدائى والمتخلف الذى يسم العصر الجاهلى نفسه، مزاج يتعارض جذرياً مع مزاج العصر الحديث، التقدمى والفعال (١٦٥).

وهناك ملمح هام آخر للأدب العربى عند « سلامة موسى »، يتمثل فى تفضيل هذا الأدب للشكل على المضمون، وللخارجى والسطحى على الداخلى والجوهرى. وهو يعبر عن رأى تبناه الكثيرون من المثقفين المصريين أصحاب العقيدة المصرية، مفاده أن الأدب العربى ككل يبدى ميلاً واضحاً لتفضيل « اللفظ » على « المعنى » (١٦٦). وهو يعلن أن معيار تقييم العمل الأدبى، فى الشعر العربى، يركز على ما يتضمنه العمل من عناصر زخرفية وطلاء خارجى، وولع بالصنعة وإحكام السجع. وهذه السمة الأساسية للشعر العربى لا تجعل

منه أكثر من « مجموعة ألفاظ عالية الرنين سخيقة المغزى والمعنى » (١٦٧).

كان « موسى » ، شأن آخرين من المثقفين أصحاب النزعة المصرية، على قناعة بأن هذا التأكيد على الجمال الذى ينطوى على بلاغة جوفاء، وعلى الشكل على حساب المضمون، يمكن إرجاعه إلى الفقر التأصل فى « اللغة البدوية » للعرب. وهو يرى أن العربية لغة بداءة، غير معقدة، ظهرت كوسيط للتعبير عن جماعة فقيرة وبسيطة تعيش ظروف الفاقة. وهو يوجز موقفه بقوله : « اللغة العربية لغة بدوية لا تكاد تكفل الأداء إذا تعرضت لحالة مدنية راقية كتلك التى نعيش بين ظهرانيها الآن » (١٦٨).

وفى تناوله لفقر التعبير الفنى العربى، يركز « موسى » بصفة خاصة على غياب التراث المعمارى عند العرب الأوائل (١٦٩). فعلى الرغم من أن « الأمم المتحضرة » ، مثل المصريين واليونان والرومان، قد طوّرت العمارة إلى الحد الذى أصبحت فيه جزءاً لا يتجزأ من حياتها، فإن العرب لم يبدوا أى انجذاب لفنون البناء. فالمعابد المبهرة، والتماثيل، أو المدن الجيدة التنظيم، غابت ببساطة عن حضارة العرب الأوائل، فقد كانوا « قبائل رحلة لا يعرفون فن البناء » (١٧٠). (*) ويتفق « سلامه موسى » وجيله فى تفسير النقائص الجمعية للعرب على أسس بيئية. فإذا كان الخيال العربى متخلف وبدائى من الوجهة الفنية، فإن ذلك راجع إلى تكونه فى الوسط الطبيعى المتخلف والبدائى للبادية. فالعمارة الضخمة، ويتصل ميل الفنان العربى إلى ما هو جزئى، عند « المصرى » ، بتقيصة عقلية أخرى، تتمثل فى تفضيل العربى للشكل على المحتوى. وهنا يقترب « المصرى » بشدة من تحليل «سلامه موسى » . فكما يرى « المصرى » ، كان الفنانون العرب قادرين على صياغة جمل جميلة وتقديم بلاغة فائقة، لكنهم يفتقدون إدراك الجوهر الداخلى للأشياء (١٧٣). وتعكس القافية والأوزان الصارمة، التى ميزت شعر العصر الجاهلى والتى لم تتغير إلا قليلاً فى العصر الأموى والعباسى، هذا العيب الخاص بالشعر العربى. فهذا الأسلوب يستلزم استخدام وزن واحد طوال القصيدة، الأمر الذى يوحد القصيدة ويجعلها « صوت لفظى واحد » (١٧٤). ويرى « المصرى » فى هذا التوحيد الصارم « دليلاً » على « البدائية الطبيعية » و « البربرية العميقة الجذور » للثقافة العربية (١٧٥).

ويذهب « المصرى » إلى ما هو أبعد من مجرد نقد غط الشعر العربى، فيؤكد على أن الشعر العربى « معاد للفن، أى أدب معاد للحياة » (١٧٦). فهو، من عدة نواح، يفتقد إلى المقومات الجوهرية للأدب الحقيقى. والأدب العربى، باعتباره إبداعاً بدوياً، يخضع للقواعد

(*) لا يتحدث سلامة موسى هنا عن العرب وحدهم، وإنما عن الاسرائيليين والهكسوس كذلك (اليوم والغد ص ٦١). (المترجم)

الأدبية الصارمة التي لا تتناسب إلا مع ظروف البادية ؛ قوى في تلاعبه بالألفاظ، يخلو من الروح في محتواه ؛ يميل إلى المبالغة ومن ثم، إلى تزييف الحياة ؛ يقدم الشخصية والسلوك الإنسانى عبر استعارات غير حقيقية. وهو يركز على عالم وهمى يبعده عن الواقع. ولربما كان الأكثر أهمية هو ما يتحاشاه هذا الأدب، أى وصف وتحليل الضمير الإنسانى وتوترات الروح الإنسانية. وحسب ما يوجز « المصرى » قيمة قصائد العرب الأولين، فإن « الشعر شئ. والواقع شئ. آخر » (١٧٧). وكان تفسير « المصرى » لأسباب تخلف الأدب العربى، مشابهاً في جوهره لتحليلات المثقفين الوطنيين المصريين، فى فترة ما بين الحربين. فالشخصية العربية نفسها هى السبب وراء الضحالة والخواء الداخلى الذى يعانى منه التعبير الفنى العربى، فـ «العربى حسى للغاية، يسعى دائماً لإشباع حواسه، دائم الحركة، لا يستقر فى مكان، بارع فى استخدام قدراته الجسدية فى تحقيق المتعة، يستنزف قواه العقلية سعياً وراء متع وقتية» (١٧٨).

ولربما كان ما عبر عنه « عباس محمود العقاد » هو أكثر الانتقادات التى وجهت للأدبى العربى شمولاً، خلال العشرينيات. فاللغة « البدوية الجاهلية » للعرب غير قادرة على استيعاب التركيب النثرى (١٧٩) ويرى « العقاد » أن العربية، منذ الجاهلية وحتى الآن، هى « لغة كلام وخطاب... ولم تكن لغة كتابة » (١٨٠) والأدب العربى يحمل طابعاً فى التعبير هو البلاغة، بصورتها التى كانت عليها قبل الإسلام، ولم تتجاوز على الإطلاق حدود هذا النمط فى التعبير. وتكمن المشكلة الأساسية للأدب العربى فى طبيعة البلاغة نفسها، التى هى مجرد محسنات بديعية، وشكل لفظى يحتفى بالفصاحة على حساب المحتوى والمعنى.

والخطيب العربى يعانى الكثير حتى يعبر عن نفسه بصياغة زخرفية، تتألف من نثار قصير، مندفع، متكرر لخطبة ؛ لكن هذه المحسنات اللفظية لا صلة لها بالمضمون الذى تعبر عنه (١٨١) .

ويرى « العقاد » أن مأساة الأدب العربى تكمن فى هذا النمط البلاغى الصرف للتعبير، الذى ظهر فى العصر الجاهلى وأصبح نمطاً مميزاً للكتاب العرب منذ ذلك الحين. وحتى الآن، لم يتحرر الأدب العربى من تأثير البلاغة (١٨٢). وقد حال هذا النمط البلاغى، الذى انقلب عليه الأدب العربى، بين العرب وبين تقديم نثر جيد يسمح بالعرض الدقيق ويقدر، من ثم، على حمل « رسالة كبرى » (١٨٣) .

ويعتبر « العقاد » غياب النثر من التراث الأدبى العربى مؤشراً حاسماً على ضحالة الأدب العربى. فالدراما والرواية والحكاية القصيرة والقصة القصيرة، كلها أجناس غريبة على الأدب العربى، ويعود هذا النقص الأماسى إلى ظروف نشأة الأدب العربى فى العصر الجاهلى،

حيث غاب أسلوب النثر عن التعبير العربى (١٨٤). والأدب العربية « لا نستطيع أن نستخرج منها مذهباً فى الأساليب المسهبة والمباحث المستفيضة » (١٨٥).

ويشير غياب تراث النثر، كما يرى « العقاد »، إلى مجموعة من النقائص المتأصلة، تشمل العجز عن تحقيق الهارمونية والوحدة الداخلية، والميل نحو الجزئى على حساب التحليل الشامل، والاتجاه العام نحو التبسيط والسطحية، والابتذال (١٨٦).

وأما كانت دلالة غياب تراث النثر العربى، فإن ضحالة الأدب العربى تظهر تماماً، كما يرى « العقاد »، فى محتوى الشعر العربى. وكشأن غيره من المثقفين الوطنيين المصريين، يرى « العقاد » أن العيوب الجوهرية للشعر العربى تنبع من افتقاده إلى التغيير والتطوير منذ أن وضعت معايير الأساسية، فى العصر الجاهلى. والقصيدة العربية القديمة، ذات الموضوعات والاهتمامات البدوية فى الأساس، ظلت، فى رأيه، الركيزة الرئيسية للشعر العربى حتى وقتنا الحاضر (١٨٧). و « النظم »، الذى يميز شعر الجاهلية، ظل يسيطر على التعبير الشعرى العربى، وهذا النمط لم يكن، فى كثير من الأحيان، أكثر من « أبيات مبعثرة تجمعها قافية واحدة يخرج فيها الشاعر من المعنى ثم يعود إليه ثم يخرج منه على غير وتيرة معروفة ولا ترتيب مقبول » (١٨٨). وقد سمحت له المقارنة بين الشعر العربى والشعر الإنجليزى (الذى يقدّره العقاد كثيراً) بتسليط الضوء على مثالب « الشعر الجاهلى » للعرب. فبينما الشعر العربى ذو صبغة إقليمية، يتوجه إلى القبيلة العربية ويتمفصل داخل السياق القبلى، فإن الشعر الإنجليزى شعر عالمى فى مدها وتوجهه ؛ وبينما يؤخذ على الشعر العربى المبالغة فى « الحس » وقيامه على الوصف الحسى، فإن الشعر الإنجليزى يتجه نحو الاهتمامات الروحية والمشاعر الداخلية، ويعطى السيادة، قبل أى شىء، لـ « الخيال » الإنسانى (١٨٩).

وكان تحليل « العقاد » للبنية الداخلية للشعر العربى وموضوعاته من أكثر التحليلات التى قدمها المثقفون أصحاب العقيدة المصرية تفصيلاً. وحسب رؤيته، فإن الشاعر العربى يقدم العالم الخارجى الذى يصفه من خلال « صورة محسوسة » مباشرة، لا عبر « صورة باطنية » (١٩٠) من هنا تجيء الصور اللفظية للشعر العربى « بسيطة وبدائية »، تصب اهتمامها على الجوانب المادية الموضوعه (١٩١). والشعر العربى فى محتواه، يتميز بـ « الذكاء »، لكنه يفتقد إلى « الخيال » الخصب (١٩٢).

ونظراً لتأثره الشديد بالنظريات الرومانسية الإنجليزية للنقد الأدبى، فى القرن التاسع عشر، يرى « العقاد » أن « الذكاء » يتعارض مع « الخيال » الحقيقى، ويعكس نزعات وملكات متناقضة تماماً : البساطة بدلا من العمق، التشظى بدلا من الوحدة العضوية، الصدفه بدلا من النظام (١٩٣). ويسبب هذه السطحية الداخلية، لم يكن بمقدور الشعر العربى تحقيق

«وحدة عضوية للقصيدة» التي تعتبر، من منظور «العقاد»، إحدى مميزات الأدب الحقيقي. فالشعر العربي مخلص لطبيعته الجاهلية الأصيلة، يتألف من قطع، بل من شطرات منفصلة من الوجهة البنائية؛ لكنه، في تأكيده على الحسى وبراعته فى ذلك، عجز عن صهر الأفكار المنفصلة فى كل متماسك (١٩٤).

وشأن «سلامه موسى» و«إبراهيم المصرى»، ينتقد «العقاد» بشدة غياب التراث الفنى فى مجال الفنون البصرية، فى الحضارة العربية المبكرة. فقد أظهر العرب، فى الماضى، براعة ما فى جمال «الزخرف الهندسى»، لكنهم لم يقدموا إلا القليل فى العمارة وفنون البناء، بمعناها الواسع (١٩٥). فالفن البصرى العربى يتسم بالإهتمام بالزخرفة من أجل الزخرفة «زخرفة لا صلة لها بالحياة» (١٩٦). فالفنون البصرية للعرب تقوم على الزينة المسرفة والمبهرة ذات الألوان الفاقعة والصادمة. وفوق كل ذلك، فإن الفن البصرى العربى يفتقد أهم مظاهر الفن البصرى الجيد وأكثرها جاذبية، أى تصوير الطبيعة (١٩٧).

ويحتفظ «العقاد»، فى تصويره السلبى للأدب والفن العربى، بمكانة خاصة لدور الأسطورة فى الحضارة العربية. وتأثراً بالفهم العرقى الذى يميز التفكير الأوروبى، فى أواخر القرن التاسع عشر، يرى «العقاد» أن «العقل العربى، السامى» لا يتمتع بالملكة الميثولوجية أو الطبيعية فى التعبير عن نفسه من خلال الأسطورة، كما هو الحال عند الأجناس الأخرى، مثل قدماء المصريين أو الآريين الهنود أو اليونانيين أو الرومانيين (١٩٨). وهو يرد هذا إلى «عقم الخيال» عند العرب وغيرهم من الساميين، فبينما تستمد الشعوب الأكثر إبداعاً أساطيرها من قوة «خيالها»، يستمد العرب إبداعهم من «حواسهم» (١٩٩). وحيث أن الخيال، كركيزة للإبداع، يتفوق، بوضوح، على الحس، فإن الميثولوجيا العربية تصبح، من ثم، فى مرتبة أدنى من ميثولوجيا الشعوب الأكثر موهبة. فالعرب عجزوا عن تقديم نماذج تخاطب الإنسان فى كل زمان، بينما نجح العقل الآرى، بخياله الخصب، فى ذلك. ويعزو «العقاد» خلو الأدب العربى من الأسطورة إلى أن «الأساطير» العربية «الزائفة» كانت نتاجاً لـ «الحدس»، وليست استلهاماً من «الخيال» (٢٠٠). فالحدس وليد الحواس، وهو، من ثم، أدنى من الخيال الأصيل، الذى يضرب بجذوره فى العقل (٢٠١).

وتبلغ انتقادات الوطنيين المصريين للأدب العربى ذروتها فى مقالات «توفيق الحكيم». فمن حيث الجوهر، لم يضاف «الحكيم» كثيراً إلى التحليل النقدى الذى قدمه غيره من المثقفين أصحاب النزعة المصرية. لكنه ببلاغته فى التعبير وموقفه المتطرف فى ازدراء كل ما هو عربى، ذهب أبعد منهم. فبينما اتخذ غيره، من المثقفين أصحاب الاتجاه المصرى، من التحليل المتوازن ذريعة لتعرض للعيوب الفنية العربية، اكتفى «الحكيم» بمجرد إصدار حكم

مزدرد لـ « الأدب البدوي » للعرب.

إن أوضح تعبير عن العجز الفني للعرب، كما يرى « الحكيم »، هو عدم قدرتهم على خلق « تناسق فنى » (٢٠٢). فالعرب، ببساطة، يفتقدون القدرة على توحيد المكونات الجزئية أو المنفصلة فى كل فنى شامل ومترايط. بل أنهم لم يكن بمقدورهم التمييز بين الجزئى والمنفصل، من ناحية، وبين الكامل والموحد، من ناحية أخرى. فـ « العقلية العربية لا تشعر بالوحدة الفنية فى العمل الفنى الكبير » (٢٠٣). وبدلاً من العمل فى اتجاه أسلوب متناسق، مترايط، فإن الأدب العربى يكتفى بـ « بيت شعر واحد أو حكمة واحدة أو لفظ واحد أو نغم واحد أو زخرف واحد » (٢٠٤). وبشكل عام، فقد « قصر العرب وظيفة الفن على ما نرى من الترف الدنيوى وإشباع لذات الحس » (٢٠٥).

وافتقاد القدرة على الترابط الفنى يفسر كذلك تراجع العمارة عند العرب. ومثل «سلامه موسى» و «عباس محمود العقاد»، يشعر «توفيق الحكيم» بأن العرب تنقصهم القدرة على تصميم وتشيد الأبنية المحكمة المتقنة، سواء فى المجالات الأدبية أو المادية. وقد احتل «فن الزخرف» مكانة العمارة الحقيقية عند العرب، وحل التزيين محل التشييد؛ والجماليات الزخرفية محل الجماليات المعمارية «إن العمارة العربية... ما هى فى رأى سوى زخرف.. كل شىء عند العرب زخرف» (٢٠٦).

كذلك، فإن الأدب العربى، شعره ونثره، يعانى من قيود العقلية العربية. وشأن الفنون البصرية، لم يحقق التعبير اللفظى العربى نضجاً فنياً حقيقياً، مقارنة بالأدب العالمية الأخرى. فالتراث العربى، حسب رأى «الحكيم»، يفتقد إلى الملحمة؛ بل أنه، فى حقيقة الأمر، شعر معاد للملحمة. والقصيدة العربية «رنين لذيق» وأحياناً ما تكون واسعة الخيال من حيث اللفظ؛ و «بغير هذا فلا شعر ولا فن» (٢٠٧). ومن حيث الأجناس، فهو لا يعرف القص أو الدراما. «فسيفساء اللفظ والمعنى، و «آرابسك» العبارات والجمل. كل مقامة للحريرى كأنها باب لجامع المؤيد، تقطيع هندسى بديع. وتطعيم بالذهب والفضة» (٢٠٨). والأدب العربى ككل يفتقد الإنشاء المطول الذى يتناول موضوع واحد بالتفصيل. فمعظم الكتب التى أنجزها العرب ليست أكثر من «كولاج»، ومواد انتقائية حول موضوعات متعددة. وهذه الخلاصات تجمع بعض شىء عن كل موضوع يعنى للكاتب الخوض فيه، ثم يجمع هذه النثف فى كتاب.. قليل من الحكم، وشىء من الأخلاق، ومسحة من الدين، وبعض مما يسرى عن القارئ، إلى جانب قليل من الشعر وقليل من النثر (٢٠٩).

والموسيقى العربية كذلك، ليست أكثر من «آرابسك صوتى» (٢١٠). وهى بألحانها الرتيبة المتكررة، تفتقد إلى الهارمونية الصوتية اللغنية والرقيقة الناجمة عن مجموعة الأصوات

أو الآلات، تلك التى نجدها فى التراث الموسيقى اليونانى أو المصرى. فالعرب لا يفهمون، فى الحقيقة، طبيعة الموسيقى التى تعتبر من الفنون الرمزية لا الفنون الشكلية، شأنها فى ذلك شأن العمارة (٢١١). ومثل كل أشكال التعبير الفنى العربى، تخلو الموسيقى العربية من العمق الداخلى، فالعرب « جعلوا من الموسيقى لذة للأذن لا أكثر ولا أقل، كما جعلوا العمارة لذة للعين لا أكثر ولا أقل » (٢١٢).

ولا يفلت التصوير والنحت العربى من طغيان الحس، الذى مارس تسلطه على كافة أشكال التعبير العربى. و « الحكيم » يرى أن التصوير العربى « ليس إلا مجرد تزيين وزخرف للكتب والمخطوطات » (٢١٣). لم يكن التصوير والنحت من طبيعة العرب « لأن تلك الفنون تتطلب فىمن يزاولها إحساساً عميقاً بالتناسق العام مبناه التأمل الطويل والوعى الداخلى للكل فى الجزء وللجزء فى الكل، وليس هذا عند العرب » (٢١٤).

وهكذا تتجلى الصورة السلبية للعرب، والتى قدمها المثقفون أصحاب العقيدة المصرية فى فترة ما بعد ١٩١٩، فى أوضح صورها من خلال آرائهم حول التراث الفنى العربى. فالشخصية العربية، من المنظور المصرى، لم يكن من الممكن أن تبدع أو تتذوق أى نوع من الأدب أو الفن أو الموسيقى الحقيقية. فالعرب والإبداع الفنى على طرفى نقيض.

الهجوم على الدخيل والأثري

بالنسبة للمثقفين الوطنيين المصريين، خلال فترة ما بين الحربين، فإن الهدف الرئيسى من تقدمهم للأدب والفن العربيين هو إثبات اغتراب هذا الأدب والفن عن مصر، والكشف عن الضرر الكبير الذى أنزله بالإبداع الفنى المصرى المحلى. ولم تكن ضحالة الأدب العربى وحدها هى السبب وراء الرفض التام له من قبل المصريين ؛ بل يتساوى مع ذلك فى الأهمية عدم ملاءمته التامة لروح مصر المتميزة كأمة. من هنا كانت المهمة العليا للكتاب والفنانين والموسيقيين المصريين فى مصر « الثورية » ، ما بعد ١٩١٩، هى تحرير الأدب المصرى من نير هذا التأثير « البدوى » ، وتخليص مصر من النفوذ العربى الدخيل، الذى التصق بجسد مصر كالطفيليات. فطالما ساد الأدب العربى مصر، فليس هناك أمل فى نهضة أدبية أو فنية مصرية، ولا إمكانية هنالك لخلق ثقافة قومية مصرية مستقلة وأصيلة.

وقد تحددت المبادئ الأساسية لهذا المنهج فى عام ١٩٢٥، من جانب صحيفة « الفجر »، التى كان هدفها « تحقيق الاستقلال الفكرى لمصر »، والتى أطلقت على نفسها « صحيفة الهدم والبناء ». (٢١٥). وبالنسبة لمثقفى « المدرسة الحديثة » من الشبان، المرتبطين بهذه

الدورية، فإن خلق ثقافة مصرية جديدة يستلزم القيام بعمليتين متكاملتين : « الهدم والبناء . هدم الفاسد الرجعى وبناء الصالح الضرورى » (٢١٦). وهم يرون أن تحقيق الأصالة المصرية لا يحتاج إلى مجرد فصل ما هو مصرى عن ما هو عربى ؛ بل يستلزم، بالإضافة إلى هذا، الهدم الفعال للثقافة الاستعمارية والدخيلة التى فرضها العرب على مصر (٢١٧).

ويلخص « أحمد درينى خشبة » « الثورة » ذات التوجه المصرى على الأدب العربى بقوله : « نحن نشور على الأدب العربى كله لأنه أدب تافه وناقص، ولأنه دخيل كذلك، ولأنه على مدى ثلاثة عشر قرناً، منذ أن غزا بلادنا بعد الفتح الإسلامى، لم ينجح فى إلهام ولو كاتب مصرى واحد لتقديم إنتاج جديد [ذو قيمة] لحياتنا... لم يفد الأدب العربى مصرياً واحداً.. هذا أدب عقيم، لا فائدة منه لنا. من هنا، فمن الخطأ أن يظل مرشداً أدبياً لنا فى الطريق الجديد الذى نعتزم السير فيه » (٢١٨). وعلى نفس المنوال، يؤكد « نيقولا يوسف » على أن هناك « تناقضاً » تاماً بين « الأدب القطرى » والأدب البدوى « للعرب، وهم شعب لا صلة لهم بنا أو نسب » (٢١٩). كذلك فقد كان « إبراهيم المصرى » على إقتناع بأن خضوع التعبير الألبى المصرى لمعايير الأدب العربى قد طمست شخصية مصر الوطنية (٢٢٠). ويؤكد « المصرى » ، تعبيراً عن رأى كثيرين من المثقفين الوطنيين المصريين فى العشرينيات، على أن « الأدب المصرى لازال، حتى بداية القرن العشرين، أدب محاكاة وتقليد » (٢٢١).

لقد دفع هذا الإصرار على أجنبية التراث الألبى العربى كثيرين من المثقفين الوطنيين المصريين، فى فترة ما بين الحربين، إلى شن هجوم جبهوى على غراماتهم الأكثر تقليدية من أصحاب التوجه العربى فى ساحة الأدب المصرى. وكان الكتاب الحداثيون يشيرون إلى أمثال أولئك الكتاب باعتبارهم « المذهب القديم » أو « مذهب التقليد » ، وكثيراً ما أذاتوا انصباع التقليديين لأنماط أدبية أجنبية، وخضوعهم الأبدى لمعايير فنية دخيلة، وفشلهم فى خلق أدب وفن مصرى حقيقين. (٢٢٢). وكان الهجوم على الشاعرين التقليديين « أحمد شوقى » و« حافظ إبراهيم »، بالذات، عنيفاً. وقد تعرضت الكلاسيكية الجديدة عند « شوقى » و« حافظ »، ومحاولتهما لإحياء كل من أسلوب وموضوع القصيدة العربية التقليدية، عن طريق استخدام الوزن والقافية، ومن خلال المزاوجة كذلك بين الثراء الاستعارى وعاطفية الشعر التقليدى، تعرضت لهجوم حاد من جانب النقاد الحداثيين. وأتهم شعراء الكلاسيكية الجديدة بالوقوع تحت سيطرة « العقلية العربية » الدخيلة، والاستجابة لإغراء المفاتن السطحية لشعر العصر الجاهلى البدوى، التى هى أساس القصيدة العربية (٢٢٣).

وكان « إبراهيم المصرى »، على وجه الخصوص، عنيفاً فى نقده للشعراء المصريين ذوى الاتجاه العربى. فهو يدينهم بحدة على امتثالهم لتقاليد أثرية، واعتبر أن إنتاجهم الشعرى « لا

صلة له « بالمتطلبات المصرية الحديثة (٢٢٤). فشعر الكلاسيكية الجديدة محاولة عقيمة لإعادة اكتشاف عالم مفقود. ووله بعض الشعراء المصريين بالموضوعات الجاهلية قائم على « خدعة حمقاء » ترى أن « مثار العبقرية الشعرية على اختلاف أشكالها وميولها » لا توجد إلا في التقاليد البدوية للعرب الأوائل (٢٢٥). وبالنسبة للمصري، فإن مثل أولئك الشعراء، ووجماينين في ارتباطهم الحاد بينية ووزن وقافيه سابقة التحديد. إن فنههم « ينبيء عن جمود في الفكر وضعف في قوى الابتكار واستمتاع بضرب من الركود المعنوي » (٢٢٦). إن قراءة الشعر العربي الكلاسيكي الجديد معناه، بالنسبة للمصري، أن نرى مرة أخرى « مثالب العقلية العربية »، التي تتجلى بوضوح في الشعر الجاهلي (٢٢٧).

ولم تكن هجمات « سلامه موسى » المتكررة على أولئك الكتاب المصريين الذين « يتبعون » الشعر الجاهلي، شكلا وموضوعاً، « اتباعاً أعمى »، بأقل عدوانية. فقد كان « موسى » على قناعة بأن « الأدب المصري الحديث أن يرفض رفضاً تاماً تأثير ذلك « الأدب العربي القديم الذي هو قبل كل شيء أدب القرون الوسطى » (٢٢٨). فهذا الأدب، ببساطة، لا يمكن أن يكون ملهماً للمجتمع المصري الحديث، الذي يختلف تمام الاختلاف عن « الهيئة الاجتماعية التي كانت تسود دمشق قبل ألف عام » (٢٢٩). وبالنسبة لموسى، فإن الأدب العربي لا يتماشى مع الحداثة والتقدم، إنه « يجعل الأديب يتلفت على الدوام إلى الوراء، يستعرض الماضي بدلا من أن ينظر بعين الرجاء إلى المستقبل أو بعين الثقة إلى نفسه » (٢٣٠). أما بالنسبة لتوفيق ميخائيل تويج، فقد خلق الأدب العربي لـ « مجموعة قومية مختلفة » وهو يعكس « حياة مختلفة » عن حياة مصر ؛ ولذلك، فهو لا يمكن أن « يلائم الذوق المصري الحديث » (٢٣١). وترديداً لإحدى الانتقادات التي سادت بين المثقفين ذوى الاتجاه الوطنى فى العشرينيات، يشكو « تويج » من الاهتمام الشديد بالأدب العربى فى المدارس الثانوية والجامعة المصرية فى وقت لا تلقى فيه دراسة الأدب المصرى « القديم والحديث »، فى هذه المعاهد، سوى الإهمال (٢٣٢). ومن المؤسف أن المدارس المصرية تواصل تدريس الأدب العربى بالرغم من أنه « غريب عنا وخياله صورة لحياة بدوية لا عهد لنا بها » (٢٣٣). وبصورة مشابهة، يتساءل « أحمد درينى خشبة » : « لماذا ندرس حياة أمة جاهلية موهلة فى القدم لا نعرف من أحوالها إلا نذراً مشوهاً قبل أن ندرس حياتنا نحن أولاً ؟ » (٢٣٤).

ويعتبر « محمد حسين هيكل » من النقاد المميزين للكتابة التقليدية وذات النكهة العربية، فى مصر المعاصرة. وعلى الرغم من أن تعليقاته ينقصها النغمة الهجومية التى تميز كتابات « المصرى » و « موسى »، إلا أن استنتاجاته الأساسية كانت شبيهة باستنتاجاتهما، وهى أن الأدب العربى شديد التخلف فى أشكاله، أثري للغاية فى روحه، ودخيل فى جوهره،

بحيث لا يصلح لأن يكون مصدراً رئيسياً لإلهام كتاب وفنانى مصر الحديثة (٢٣٥). ومن هنا فهو يهاجم ما اعتبره « استسلام مخز » لعدد من كتاب مصر المعاصرين لموضوعات وأشكال الأدب العربى التقليدى، متهماً إياهم بالتقليد الأعمى للأفغان والطرائق العربية « بالرغم من أن هذه المحاكاة تنتهك قوميتهم، بل وشخصيتهم، وبالرغم من أنها لا تجعل منهم أكثر من مجرد أفواه لا تمل تكرار ما كان يقوله العرب القدامى » (٢٣٦).

كما تبنى « أحمد أمين » كذلك مقولة غربة الأدب العربى على متطلبات المجتمع المصرى الحديث. فهو يعتقد بأن الأدب العربى الجاهلى لا يتفق وظروف مصر فى القرن العشرين. (٢٣٧) والأفغان الأدبية العربية التقليدية لا تناسب المدارس المصرية، بل هى عائق أمام التعبير الأدبى. ففى الوقت الذى يحاول فيه المدرسون المصريون، على سبيل المثال، تسهيل التعبير الفنى لتلاميذهم، فإن استخدام الأفغان العربية التقليدية يعوق هذه العملية (٢٣٨). وبدائية الأدب العربى، ومحدوديته، واقتضاه « جناس الإبداعية المناسبة، يمنع المصريين من الوصول إلى الحقيقة الفنية. من هنا، يضطر مدرس الفصل إلى اللجوء إلى الأدب الغربى، الذى يحوى، على الأقل، بعض الصيغ الأدبية والتقنيات الحديثة اللازمة لإدراك العالم الحديث. أما الأدب العربى فهو، على عكس ذلك، يفتقد إلى كل من الأدوات المفاهيمية والقدرة على النفاذ إلى جوهر الحالة الإنسانية، الذى يحتاجه المصريون المعاصرون : « فى الأدب العربى، عندما يُجبر الطالب على دراسة مختارات من أعمال « جرير » و « الفرزدق » ، و « الأخطل » ، أو مختارات من مقامات « بديع الزمان » و « الحريرى » ، أو غيرها فإن هذا لا يقدم وصفاً ولو لمظهر واحد من الحقيقة الاجتماعية التى يعيشها، بل إنها لا [تقدم] أية فكرة نفاذه يمكن أن تقود إلى فهم أوسع. وهكذا يكمل الطالب دراسته لهذا الأدب دون أن يحبه ؛ ويظل، فى أفضل الأحوال، غير مبالي به » (٢٣٩). ويرى « أمين » أن كل من المدرسين والطلاب فى وضع عيشى، يُفقد دراسة الأدب هدفها فى مجمله. ولم يكن أمام المصريين إلا أن يراعوا فى مراعاة أدبية أجنبية حتى يهربوا من « العقاب » المتمثل فى دراسة « أدب جاهلى » غير ملائم، يحول بينهم وبين الوصول إلى الحقيقة الأدبية والفنية (٢٤٠).

وكان « أحمد أمين » على قناعة بأن حل هذا الموقف المؤسف يكمن فى تبنى معايير جذرية، توضع بهدف تحرير النظام التعليمى المصرى من قبضة الأدب العربى. وهو، لذلك، يقترح تقليص « دراسة الأدب الجاهلى وكل ما يمثله » فى منهج الدراسة الثانوية . فعلى الطلبة ألا « يبددوا وقتهم » فى دراسة أدب كفىل يهدم ذوقهم الأدبى، حتى قبل تشكله، حيث أنه لا يخاطب نشأتهم وظروفهم (٢٤١). ويرى « أمين » ضرورة قصر دراسة الأدب العربى القديم على مستويات التعليم العليا، حيث كان يدرس فى أقسام اللغات العربية

بالجامعة المصرية والأزهر ودار العلوم. وهناك، يمكن تدريس الأدب العربى كموضوع أكاديمى بحث، « تماما مثلما يدرس علماء الآثار الآثار القديمة والمؤرخون التاريخ القديم » (٢٤٢).

وقد بلغت حملة المثقفين الوطنيين المصريين على الأدب ذى الاستلهام العربى وعلى الكتاب ذوى التوجه العربى أوجه فى ١٩٢٩ - ١٩٣١، خلال هجمات النقد العنيف التى شنتها المجلة الجديدة «ذات التوجه المصرى الصرف على كل من الصحفيين العرب من غير المصريين، والكتاب المصريين أصحاب الميول العروبية. فمن ناحية، استنكر « سلامة موسى » وزملاؤه المرتبطون بالمجلة الجديدة ما أطلقوا عليه « سيطرة السوريين الغرباء على الصحافة المصرية » (٢٤٣). وتركز جدالهم على أن الصحفيين السوريين الأصل قد استغلوا التطورات الكبرى التى شهدتها مهنة الصحافة فى مصر، منذ الحرب العالمية الأولى، لتحقيق دور قيادى فى الصحافة المصرية. فالصحافة المصرية تشهد وضعاً « غريباً »، حيث أن أكثر الصحف والدوريات أهمية وتأثيراً يملكها ويرأس تحريرها صحفيون من أصل سورى أو لبنانى (٢٤٤). ولا يمكن لفن مصرى أصيل أن ينمو ويزدهر فى ظل صحافة يسيطر عليها غير المصريين. ولا يمكن أن تقوم قائمة لأدب مصرى مستقل وأصيل إلا بسيطرة المصريين على كافة وسائل الاتصال فى مصر. (٢٤٥).

ويؤكد كتاب « المجلة الجديدة » على وجود « صراع حياة أو موت » بين الكتاب المصريين وهؤلاء الصحفيين السوريين (٢٤٦). فاهتمامات كل من الفريقين مختلفة فى جوهرها. فبينما الكاتب المصرى وطنى يعتبر الصحافة بصفة خاصة، والأدب بصفة عامة أدوات لتحقيق مصلحة مصر وتقدمها واستقلالها، فإن السوري المنفصل يعمل فحسب من أجل مصالحه الاقتصادية الخاصة الضيقة، بصرف النظر عن المسئولية الصحفية، تحقيقاً لرغبات خاصة. لقد كان هذا اللامثال غير المثمر، بين المصريين أبناء البلاد والسوريين الأغراب، بمثابة الركيزة النظرية لدعوة « المجلة الجديدة » إلى إبعاد غير المصريين عن الصحافة فى مصر. وناشدت المجلة رأى العام المصرى الكف عن شراء أو قراءة الإصدارات التى « يملكها الأجانب » (٢٤٧). وباسم « المصرية الحققة »، طالبت المصريين بالإحجام عن « تحويل الصحافة إلى صناعة غير مصرية »، وناشدت المصريين، بالمقابل، بدعم الصحافة المصرية الإدارية (٢٤٨). إن قراءة الصحف « الأجنبية »، التى تصدر فى مصر، لن يقود إلا إلى تشجيع المصريين بـ « آراء لا تقبلها الوطنية [المصرية] الحققة »، لأن كتاب هذه الصحف أنفسهم غرباء على مصر واحتياجاتها (٢٤٩). وبشكل عام، فإن الصحافة فى مصر بحاجة لأن تكون « صناعة مصرية »، لا « صناعة سورية » خالية من الروح القومية المصرية الحقيقية (٢٥٠).

ولم يكن هجوم « المجلة الجديدة » ضد المصريين من مؤيدى الكتاب ذوى الأصول

السورية واللبنانية، أصحاب الاتجاه العربى الإسلامى، أقل عنفاً. فقد وجه الاتهام إلى كتاب من أمثال « رشيد رضا » صاحب « المنار » ، و « محب الدين الخطيب » صاحب « الفتح » ، والناقد الأدبى « مصطفى صادق الرافعى » ، باعتبارهم « أوكارا للتخلف » داخل مصر، وبمناهضتهم لنهضة مصر الأدبية المعاصرة (٢٥١). وقد جعلت منهم أصولهم السورية، وانتماءاتهم العربية وولاءهم للمبادئ الإسلامية أعداء لمصر الجديدة ؛ رجال يبذلون قصارى جهدهم لإعاقة الاتجاهات المفيدة للعلمنة والتغريب والتمصير، التى كان يشهدها، آنذاك، المجتمع المصرى وتتأكد الطبيعة الرجعية لرسالتهم بتوجهها الإسلامى، وبجهودهم لربط مصر بـ « أمم شرقية أدنى كالهند وجاوه » ، ويتصديهم لجهود « الوطنيين المصريين » لصياغة مصر على « صورة الأمم الأوروبية المتقدمة كألمانيا وإنجلترا » (٢٥٢).

ولربما كان هذا الانقسام المانوى بين « هم » - « العرب الأغراب » فى مصر وكذلك الكتاب ذوى الميول العربية - الإسلامية - و « نحن » - المثقفون من أبناء مصر - أكثر التجليات تطرفاً للمزاج العام المعادى للعرب والذى بلغ ذروته بانصرام العشرينيات. وقد ترتب على الموقف المعادى من الأدب والثقافة العربية معاداة الكتاب المصريين ذوى التوجه العربى، الذين كان الكتاب والصحفيون ذوو الأصول السورية - اللبنانية أبرز ممثليهم. وكان يغذى هذه العملية أوضاع اقتصادية وسياسية خاصة فى ذلك الحين، بما فى ذلك توقف المطبوعات وبطالة الصحفيين، بسبب القمع الشديد وقاشية حكم « صدقى » فى أوائل الثلاثينيات، وكذلك النظر إلى الصحف السورية باعتبارها إما ألعوبة بيد النظام أو عميلة له. ومع ذلك كانت هجمات « سلامه موسى » و « المجلة الجديدة » تعبير أصيلاً عن رغبة المثقفين الوطنيين والتحديثيين المصريين فى قطع صلة بلادهم مع ماضيها العربى وخلق مستقبل مصرى لها. إذ، فقط، عن طريق التنكر للمؤثرات العربية وللغرب أنفسهم يمكن لهؤلاء المثقفين الوطنيين أن يحققوا تقدماً نحو خلق أدب وثقافة وصورة قومية متميزة.

الفصل السادس

مصر في منظور العقيدة المصرية

١ - البيئة والأمة

كان المثقفون الوطنيون المصريون، بكشفهم لجوانب الصورة السلبية للغرب، خلال العشرينيات، إنما يمهّدون الطريق لتقديم صورة قومية أكثر إيجابية. وهم يؤكدون على أن هذه الصورة البديلة، صورة مصر الحقيقية والسليمة : تجسيد للجمع الطبيعي بين ظروف وادي النيل وبين الناس الذين يسكنونه منذ آلاف السنين. وكان المثقفون أصحاب العقيدة المصرية كثيراً ما يستشهدون، بحماس، بـ « هرودوت » ، مؤكدين على أن مصر، بالفعل، « هبة النيل » ، ولا يمكن فهمها إلا كهوية قومية متفردة، لها جغرافيتها وتاريخها وثقافتها الخاصة (١).

وكان لهذه الصورة القومية الجديدة أن تتحقق من خلال الإدراك الفكري لكافة القدرات والمخزون الروحي الكامن في الأرض والناس. فعبّر إعادة اكتشاف « الجوهر الحقيقي الخالد » المتجسد في مصر وإحيائه، وعبر « إعادة تطبيع » الشعب المصري (حسب تعبير بعض المثقفين)، يمكن لمصر أن تعود إلى حالتها الطبيعية، حيث توجد مصر الحقيقية، مطمورة في أعماق اللاوعي الجمعي المصري. ومهمة المثقفين الوطنيين هي إظهار هذا الجوهر في وعي المصريين، وإخراجه من هناك إلى الواقع الحي، وفي نفس الوقت، دفن كل من الوعي القومي المصري والواقع المصري المرتبط بالصورة العربية / الإسلامية الزائفة التي سادت طويلاً (٢).

وبالنسبة لهؤلاء المثقفين، فإن عودة مصر إلى طبيعتها تعني العودة إلى كيان قومي منفصل. فالوضع القومي المستقل هو وحده القادر، من وجهة نظرهم، على ضمان تحقيق شخصيتها الأصيلة. والصورة القومية الجديدة تقدم كذلك مجتمعاً مصرياً ذي إطار يتناسب مع التجديد والتحديث. أي أن المثقفين الوطنيين المصريين، في العشرينيات، يربطون بين تحقيق الأصالة المصرية وبين إنجاز الحداثة : فعودة مصر إلى هويتها ووعيتها القوميين الأصليين، هما وحدهما الكفيلين بخلق الظروف اللازمة لقيام أمة - دولة تقدمية فعالة، تتقدم بإصرار نحو العصر الحديث (٣).

وقد وضع المثقفون اصحاب العقيدة المصرية، فى العشرينيات، أربع صور جمعية فرعية، كأساس لهذه الصورة القومية المصرية الجديدة. الأولى، صورة قطرية تبرهن على أن البيئة المتفردة لوادى النيل كان لها الأثر الحاسم فى خلق شخصية مصرية متميزة. فوادى النيل هو الذى أعطى الشخصية القومية المصرية سماتها المتميزة وهويتها المستقلة، صانعاً من مصر وشعبها وحدة تختلف عن كل الشعوب والبلاد. أما الثانية، فصورة تاريخية تشير إلى أن المصريين، سواء فى الحاضر أو المستقبل، يشتركون فى تاريخ جمعى متفرد وقدر تاريخى واحد. وباختصار، فإن مجرى التاريخ المصرى عبر بضعة آلاف من السنين الماضية صاغ سكان وادى النيل فى هوية تاريخية واحدة، وخلق خبرة تاريخية جمعية واحدة ذات استمرارية لا تعرف التوقف. والثالثة، صورة فرعونية تهدف إلى إعادة إحياء « الرابطة الطبيعية » بين مصر الحديثة ما بعد ١٩١٩، ومصر الفرعونية القديمة. فالتراث الفرعونى لمصر يعتبر التراث القومى الوحيد الأصيل للبلاد. وعليه، فإنه ينبغى الكشف عن اتجاهات الحياة المصرية المطمورة، من أجل « فرعنة » الثقافة والأدب والفن، وكذلك الحياة الاجتماعية المصرية عبر إعادة تقديم الموضوعات المصرية الحقيقية النابعة من العصر الفرعونى. أما الرابعة، فصورة ثقافية تثبت أن لمصر ثقافة قومية مستقلة منفصلة عن التراث العربى والإسلامى.. تقاليد أدبية، وأساطير، وفلسفات، ومذاهب فنية، بل ولغة متميزة، كلها نابعة من بيئة وتاريخ وادى النيل. وكان الهدف النهائى للمثقفين هو إعادة إحياء هذا التراث الثقافى المصرى الأصيل وجعله المحتوى الملموس للحياة الفنية المصرية الحديثة.

القاعدة القطرية : وادى النيل كصانغ للشخصية المصرية

« إن الفرد لا وجود له بذاته وإنما وجوده بالوسط الذى يعيش فيه. فتفهم ومعرفة البيئة الطبيعية والبيئة الاجتماعية والحالة التاريخية وما كان على أثر ذلك من عقائد وعوائد وأفكار وعواطف واتجاهات ذلك كله وذلك وحده هو الذى يسمح لنا بفهم أى كاتب أو شاعر أو فيلسوف وأى رجل آخر له صلة بالمجموع فتأثر به وأثر فيه » (٤).

إن هذا العرض، الذى كتبه « محمد حسين هيكل » فى عام ١٩٢١، يعد استمراراً مباشراً للفلسفة الاجتماعية التى قدمها « هيكل » أثناء الحرب العالمية الأولى. وهو يحدد، فى الوقت نفسه، الاتجاه السائد لجيل ما بعد ١٩١٩ بأكمله من المثقفين ذوى التوجه المصرى فيما يتعلق بالفهم الصحيح لمجتمعهم. فمعادلة «هيبوليت تين» « العرق - الوسط - اللحظة» التى أعاد « هيكل » صياغتها فى هيئة « الوسط - الجنس - اللحظة »، حققت شعبية كبيرة وسط هذا الجيل. وافترض وجود صلة حتمية بين الإنسان والطبيعة : بين

السمات الإنسانية والعوامل المادية - وتحديد أكثر بين الشخصية القومية والشخصية الثقافية لشعب ما من ناحية، والظروف الجغرافية والمناخية الخاصة التي تعيش فيها، من ناحية أخرى - كان مبدأً عملياً أساسياً عند المثقفين ذوى التوجه المصرى فى العشرينيات.

لكن ينبغي علينا أن نحذر التفسيرات المضللة. فنحن لا نتعامل هنا مع آلية داخلية لأفكار تنساب فى اتجاه مباشر ومستقل من « تين » إلى « هيكل »، إلى جيل المثقفين الوطنيين المصريين ما بعد ١٩١٩. فالمبادئ الفلسفية لهذا المنهج الحتمى والميكانيكى لم يكن من الممكن ثقلها هكذا بسهولة، لولم تكن هذه المفاهيم تستجيب لبعض رغبات وآمال أصحاب العقيدة المصرية. فالمزاج الثقافى للعهد الجديد، الذى انبثق عن ثورة ١٩١٩، تشرب هذا المنهج بحماس لأنه يقدم لمصر تفسيراً يتماشى مع مزاج المرحلة. وفى المقام الأول، قدمت الحتمية البيئية عند « تين » و « هيكل » لهؤلاء المثقفين عاملاً تفسيرياً واحد بدا أكثر جوهرية وشمولاً من أى عنصر آخر، ينسجم مع المزاج الوطنى والعلمانى والتحديثى للعقد، وبإمكانه تمييز مصر عن غيرها من البلدان. وهم، بإعطائهم للبيئة الأولية كقوة أصلية على ما عداها من العوامل الإنسانية الأخرى، يجعلون من مصر وشعبها هوية متفردة ومتوحدة.

يضاف إلى هذا أن المنهج كان بمثابة آلية قادرة على تحرير مصر من كل القوى الخارجية والعناصر الدخيلة : فحيث أن بيئة مصر جعلتها متميزة، فإن كل ما جاء من خارج وادى النيل هو بطبيعته، دخيل. مصر متميزة، مستقلة، متجانسة، كل هذه سمات يوفرها المنهج البيئى للأمة - الدولة الجديدة التى انبثقت فى أعقاب الحرب العالمية الأولى. وبذلك أصبحت « البيئية » هى الإلهة المقدسة للمثقفين الوطنيين المصريين فى العشرينيات، والنموذج الذى يمكنهم عن طريقه فهم، وتحرير، وتقصير كافة جوانب الحياة المصرية. وهكذا، فإن التطور « الداخلى » المستقل لا يفسر الشعبية المفاجأة للنظرة الوطنية القطرية فى مصر ما بعد ١٩١٩، حيث تشير جميع الشواهد إلى هامشية هذا المنظور، حتى بين المثقفين المصريين، قبل الحرب العالمية الأولى. والأخرى أن التحول الثورى الذى طرأ على كل من الأوضاع الإقليمية والمصرية، أثناء وبعد الحرب، قد خلق نموذجاً جديداً من الآمال والطموحات تتلاءم مع هذه النظرة.

كيف تتشكل الأمم في بوتقة البيئة ؟

لقد استخدم المثقفون أصحاب العقيدة المصرية الحتمية البيئية لفهم مصر وتفردا. وهم يرون أن البشر أينما وجدوا، فإن وجودهم المستمر داخل حدود إقليم محدد، بهيئته المادية الخاصة، هو الذى يحيل أهل هذا المكان، عبر الزمن، إلى جماعة متميزة أو « أمة » (٥). وفوق ذلك، فإن الأمة ليست مدينة بوجودها للأرض التى تعيش فيها فحسب، وإنما الأرض هى

كذلك مفتاح طبيعة الأمة وقوامها. وحيث أنه ليس هناك مكانين متماثلين، فلا يمكن أن يكون هناك جماعتين متماثلتين كذلك. فالمفترض، من ثم، أن تستمد الأمة من الأرض سماتها المادية والاجتماعية والعقلية الخاصة بها، وكذلك تميزها عن جميع أمم الأقطار الأخرى (٦).

ويمكننا أن نجد في مقدمة مسرحية « أحمد صبرى » الفرعونية، « كاهن آمون »، مثالا معبراً عن الحتمية البيئية التي سادت أوساط المثقفين الوطنيين المصريين فى العشرينيات. (٧) ففى وحدات جغرافية محددة، كما يؤكد « صبرى » - فإن « الطبيعة هى التى تخلق قومية الشعوب وتترك بصمتها الخاصة عليها » (٨). فالقوى الطبيعية، جغرافية ومناخية، هى بمثابة « الحامض الأكل » بالنسبة للبشر، يحفر فيهم السمات التى تميز المجموعات البشرية الواحدة عن الأخرى (٩). والكائنات البشرية المفردة، عند « صبرى »، تتحول إلى كيان قومى بتأثير الطبيعة؛ بالخضوع، عبر السنين، لتحولات كيميائية وبيولوجية تجعلهم، فى النهاية، يشبهون بعضهم البعض ويتميزون فى الوقت نفسه عن كل الآخرين (١٠). وبين رأى « أحمد حسين » فى ١٩٣٠، إلى أى مدى أصبحت الحتمية البيئية فلسفة شاملة وعامة بالنسبة للمثقفين الوطنيين المصريين، فهو يقول :

« الإنسان هو نتاج لبيئته. وهذه البيئة هى التى تشكله وترعاه. إنها تعطيه لونه، ونية جسده، ودمه. وهى، فوق ذلك، تشكل شخصيته المتميزة ومشاعره. هذا هو تأثير البيئة على الإنسان وما يترتب عليه [كذلك] من أثر حتمى على الجماعة الاجتماعية. وهذا الأثر الحاسم هو أحد قوانين الطبيعة » (١١).

كان الموقف العام لمثقفين من أمثال « صبرى » و « حسين » يشكل أساساً لموقف أكثر تحديداً، أثر بشكل مباشر على مصر. فبينما تمثل الأرض أبو القومية بالنسبة للكائنات البشرية ككل، إلا أنها لم يكن لها هذا الأثر الحاسم بمثل ما نراه فى حالة مصر. فوادي النيل من أكثر البيئات الجغرافية وضوحاً وتميزاً. وشكله وحدوده قاطعة : سهل مستو وخصب، يحيطه امتداد واسع من الصحارى أو البحار. والتمايز بين الوادى الأخضر والصحراء الصفراء أو البحر الأزرق، لا تخطئه العين. من هنا، يبدو الأثر الحاسم. والعميق للطبيعة على مصر أكثر من أى أمة أو وحدة جماعية أخرى (١٢). كذلك فإن التناغم الطبيعى لمصر يجعل من وادى النيل كياناً مناخياً مستقلاً ومكتفياً ذاتياً. وهو يعمل وفقاً لقوانينه الخاصة، متحرراً من تأثير العوامل المادية الخارجية. ومناخ مصر ينعكس بالضرورة على الحياة النباتية والحيوانية، والإنسان الذى يقطن الوادى. وطبيعة مصر المكتفية ذاتياً، وإحساسها بالاستقرار والخلود، واعتدال مناخها، كل ذلك أدى إلى تجنب أسكال الحياة فى وادى النيل (١٣).

إن الوحدة الطبيعية المتميزة والمتجانسة لوادى النيل معنة فى القدم. وظروفه الجغرافية

والمناخية الفريدة قائمة منذ بدء الحضارة المصرية ؛ فهي التي شكلت خلفية العصر الفرعوني الطويل ؛ وهي نفس الظروف التي سادت مصر حتى الوقت الحاضر (١٤). وكان حتماً على أهل هذه الأرض المتميزة أن يتأثروا بهذه البيئة الثابتة. وكل من الأفراد الذين يقطنون وادي النيل والجماعة الاجتماعية التي تشكل مصر يتحلون، بالضرورة، بسسات واحدة، حتى في تلك العصور التي يفصل بينها آلاف السنين (١٥). وربما كان « محمد حسين هيكل » هو أكثر من عبروا بحسم عن الموازنة بين البيئة المصرية التي لا تتغير والتراث القومي الثابت. يقول « هيكل » :

« إذا ما تذكرت كذلك أن البيئة الطبيعية لوادي النيل لم تتغير لآلاف السنين، وأن نفس هذه البيئة الطبيعية هي التي تفرز اللغات والمعتقدات، والروح ؛ وأن أولئك الذين غزوا مصر واستقروا بها لأجيال لا تحصى قد فقدوا سماتهم العرقية واستسلموا لقوة البيئة الطبيعية، وأصبحوا [مصريين]، تماماً كما لو أن آباءهم وأجدادهم عاشوا في مصر منذ العصر الفرعوني، إذا ما تذكرت كل هذا، فسوف تقتنع بأن هناك علاقة روحية قوية بين مصر الحديثة ومصر القديمة » (١٦).

إن تفرد واستمرار بيئة وادي النيل هو الذي يفسر لماذا كان وادي النيل وحده هو خالق الأمة المصرية. فالأمة المصرية وحدة جمعية تصنع من كل أبناء الوادي - في الماضي أو الحاضر، والمستقبل - كياناً قومياً موحداً متماسكاً. لقد صاغ وادي النيل « عقلية مصرية » واحدة، و « روح مصرية » واحدة، و « عبقرية » واحدة، و « حضارة مصرية » واحدة، و « أدب مصرى » واحد، أو - بعبارة واحدة تجسد كل هذا - « الشخصية المصرية » (١٧). إن هذه الجواهر المصرية المتميزة هي التي خلقت بالمقابل « الوطنية المصرية » ، أي حب الشعب المصرى لوطنه الخالد، و « القومية المصرية » ، أي تطابق المصريين مع جماعتهم البشرية الثابتة (١٨).

عند هذه النقطة، من الضروري أن نشير إلى مصدر خارجي ثان للاستلهام، يتوازى مع تأثير أفكار « هيبوليت تين » ، حول الحتمية البيئة والتي سادت بين المثقفين الوطنيين المصريين في العشرينيات. ونقصد بذلك الكتابات السوسولوجية والأنثروبولوجية لجوستاف لويون (١٨٤١ - ١٩٣١). وكان « أحمد فتحي زغلول » قد ترجم بعضاً من أهم كتابات « لويون » منذ العقد الأول من القرن العشرين، حيث حققت شعبية كبيرة في أوساط المثقفين المصريين. وقد ظهرت طبعات جديدة من كتابات « لويون » وسط الجو الوطني القطري للعشرينيات (١٩). وبصفة خاصة، كان للقسم الخاص بمصر القديمة من كتاب « لويون » « الحضارات الأولى » (باريس ١٨٨٩)، الذي ظهرت ترجمته العربية في ١٩٢٤،

تأثيره المباشر على التفكير الوطنى للمثقفين أصحاب العقيدة المصرية (٢٠). فبعد « تين » ، يأتي « لوبون » فى كتابه ليؤكد على أن « البيئة » هى بمثابة « القوة الفطرية » التى صاغت الحضارة المصرية وأضفت عليها شخصيتها المحددة (٢١). وبشكل أكثر عمومية، أخذ المثقفون ذؤو التؤجه المصرى عن « لوبون » فكرة أن لكل أمة شخصيتها الخاصة المتفردة. كل جماعة قومية لها شخصية وعقلية، وروح يمكن التحقق منها موضوعياً وعلمياً. وكمثل أى فرد، فإن أية أمة محكومة بـ « شخصية سائدة » تتوارثها عن أسلافها ويحددها بصورة نهائية الوسط الفيزيقي والسيكولوجي الذى يعيش فيه أفرادها (٢٢). ويؤكد « لوبون » على كل من استقلالية وقوة الشخصية القومية. فالشخصية القومية قوة مستقلة منذ لحظة تشكيلها. إنها المحدد العملى لنمط الثقافة والحياة. بل أن الشخصية القومية الجماعية أكثر قوة ولها الأولوية على الشخصيات الفردية لأعضائها ؛ وأبناء الأمة لا يؤثرون فى صياغة شخصية أمتهم بقدر ما تسهم هى فى تشكيلهم (٢٣).

وعلى الرغم من تجاهل الروافد العربية فى كتابات « لوبون » الأخرى، فقد اعتمد المثقفون ذؤو التؤجه المصرى، فى أعقاب ١٩١٩، بشدة على بنائه المفاهيمي. وهكذا يرى « نقولا يوسف » أن « الأمم، شأن الأفراد، لها شخصيات تتجسد فيها سمات شخصيتها، ومزاجها، وتراثها الروحي، وأنماط الحياة الاجتماعية » (٢٤). وعلى نفس المنوال يرى « عباس محمود العقاد » أن تقاليد الأمم وعاداتها، وفولكلورها وأساطيرها، وأدائها، وفنونها، ولغاتها ليست إلا التجليات الخارجية المحددة لجوهر واحد متخفي، يطلق عليه « الشخصية الوطنية » (٢٥). ويحدد « يوسف حنا » الشخصية الوطنية من منطلق مصرى. فالشخصية الوطنية المصرية « شخصية بارزة » ، تجسد « جماع السمات والقسمات المتميزة » للجنس المصرى والثقافة المصرية اللذين تشكلا فى وادى النيل (٢٦).

لقد أدت رغبة المثقفين الوطنيين المصريين فى منح مصر شخصيتها القومية المتفردة والمستقلة إلى موقف حتمى متطرف لا شك فيه. وقد أعطيت أرض وادى النيل مكانة بارزة فى التطور المصرى. وأعطى لتبعية الأفراد المصريين لبيئة مصر الأولوية المطلقة (٢٧). واعتُبرت الشخصية القومية من صنع الطبيعة، وليس للأفراد أن ينتهكوا قوانين الطبيعة. بل أن الإنسان ومجتمعه هم أحد امتدادات الوضع الطبيعى الموجود فى مصر، وليست أفكارهم، وأحاسيسهم، وسلوكهم إلا مجرد مظاهر للحمية الصارمة للطبيعة على أوضاع الحياة : النبات، والحياة، وأخيراً الإنسان (٢٨). وقد أدى هذا الربط المتصلب بين الطبيعة والسمات الإنسانية حد أن بعض المثقفين اعتبروا أن منظومات المعتقدات الإنسانية ليست أكثر من مجرد خرائط إدراكية للبيئة المادية التى يتواجدون فيها. وعندما تسود بيئة مستقرة وثابتة، كما فى مصر، يكون التفكير الإنسانى ثابتاً، ومجرد انعكاس للبيئة. وبالنسبة للحكيم، فإن

مصر « حالة كلاسيكية » للتفكير الإنسانى العاكس للبيئة المادية :

« فى مصر أفكار ثابتة لم تتغير إلا قليلاً، منذ عهد الأساطير الأولى حتى اليوم، ذلك لأنها متصلة بصميم هذه الأرض ومستوحاة من نفس طين هذا الوادى الخصيب، ومن نفس هذا النيل الخالد! إن أفكار الإنسان وعقائده ودياناته وخرافاته إنما تولد من مظاهر الحياة التى حوله! » (٢٩).

كذلك يرى « حسن صبحى » خضوع الفكر الإنسانى لقوة الطبيعة كأمر مقدر ومطلق. وتتابع الزمن والتاريخ لم يحدث إلا تغيرات طفيفة فى حقائق مصر الثابتة. كما لو أن على الزمن أن يتكيف مع ثبات البيئة المصرية. وكتب « صبحى » يقول : « إن الحياة بصورها المختلفة فى مصر، تخضع لظواهر الطبيعة لم يثقلها الدهر بشئ كثير من التغير » (٣٠). والزمن نفسه يمثل للبيئة فى مصر، وغط التغير التاريخى فى وادى النيل يعكس استقرار وسكون الوضع المادى المصرى (٣١). وبطريقة مشابهة يقدم « شهدى عطية الشافعى » مقولته بأن مصر ذات « طبيعة حادة ومتميزة »، جميع عناصرها شديدة التحديد. فلا عجب أن « نجد تماثلاً وصلة قوية بين حياة مصر الفكرية الحديثة وشقيقتها الفرعونية القديمة. إن الطبيعة فى مصر لم يطرأ عليها تغيير، فشمسها المشرقة، ونيلها المتدفق، وسماؤها الصافية، وصحاريها القاسية، وأرضها الخصبة، وكل ما ألهم الإنسان الفرعونى معتقداته الدينية وحضارته، لا زال كما هو !! » (٣٢) ويقدم « أحمد حسين » أكثر التعبيرات وضوحاً عن المفهوم الحتمى الذى يؤمن بالاعتماد المطلق والأساسى للشخصية / العقلية المصرية على البيئة المصرية، فيقول : « إن ما يشكّل الإنسان، من ثم، ليس أصوله الوراثية، وإنما بيئته وظروف [حياته] المحددة. فالمصرى الذى عاش منذ آلاف السنين هو نفس مصرى اليوم، وكذلك مصرى الغد. لأن العناصر التى صاغته بالأمس هى نفس عناصر اليوم، وهى نفس العناصر التى ستشكّله فى المستقبل، طالما ظل النيل نبلاً والسماء سماء » (٣٣).

وينبغى أن نؤكد على أن البيئة، فى النظرية الحتمية النابعة من القومية القطرية، لا تؤثر فى الأفراد بشكل منفرد. بل الأخرى أن الطبيعة تتعامل مع كل الأفراد بصورة واحدة، تطبع جميع أفراد الجماعة القومية بشخصية جماعية واحدة. والامة المصرية ليست رابطة طوعية يمكن للمصريين الدخول فيها أو الخروج منها حسب نزواتهم الشخصية، بل هى حقيقة غير شخصية، تفرضها الطبيعة على الأفراد التى يتألفون منها (٣٤). ومن هنا، فإن مفهوم « رينان » للقومية باعتبارها « استفتاء يومى » كان مفروضاً من جانب هؤلاء المثقفين. وكما يوضحها « عزت موسى »، فإن « القومية لا يخلقها إنسان بل هى قطعة من كيان كل مصرى تخلق معه وتعيش معه لكنها لا تدفن معه بل تخلق من بعده » (٣٥)، وهكذا، فإن

العلاقة بين الفرد وشخصيته القومية علاقة غير متطابقة ولا توجيهية، فالشخصية القومية تشكل الفرد، وليس للفرد إلا تأثير طفيف عليها. وليس للفرد فكاً من تأثير شخصيته القومية ولا طاقة له على تغيير بصمتها عليه. (٣٦) ويوضح « محمد زكى صالح » المسألة بجلاء فى ١٩٢٧ بقوله : « إن الشخصية القومية ليست جماع شخصيات الأفراد، وإنما تنبع من الروح القومية التى تؤثر على الأفراد بأكثر مما تتأثر بهم. إنها تطبع بصمتها على الأفراد ولا تتأثر بهم. إنها لا تنبع من الجيل الحالى وحده، وإنما من الأجيال السابقة كذلك، إنها نتاج آلاف السنين من التاريخ الذى ينيخ بكل كلة على الفرد. ونحن كمصريين لم نرث عن أجدادنا ممتلكاتهم ودمائهم فقط، وإنما ورثنا كذلك طباعهم ومشاعرهم وروحهم. وقد ظلت هذه الطباع كامنة فى الأفراد أو الجماعة، تنتقل من جيل إلى جيل » (٣٧).

العقيدة المصرية فى المناهج الدراسية

يمكننا رصد مدى تغلغل المفهوم ذى الخلفية البيئية للقومية فى الحياة الثقافية المصرية، خلال العشرينيات، من كتب التربية الوطنية التى ظهرت فى مصر خلال النصف الثانى من ذلك العقد. وهذه المقررات - الوسيلة التى تنقل النخبة المثقفة بواسطتها فهمها للواقع إلى أبنائها - تعكس بوضوح المناخ العقلى للمرحلة. وهى، بوصفها هذا، شاهد على الانتشار الواسع لقومية ذات ركائز إقليمية صرفة فى ذلك الحين (٣٨).

لقد وضعت كتب التربية الوطنية، فى العشرينيات، لتزويد التلاميذ بفهم أساسى حول الدولة المصرية الجديدة. وكان الهدف القومى من تدريس التربية الوطنية هو الحاجة إلى غرس « الرغبة » فى نفوس الطلاب المصريين « لإسعاد أمتهم وإعلاء شأن وطنهم » ؛ ولتحقيق هذه الأهداف، فإن التلاميذ فى حاجة إلى أن « يعوا تماماً أنهم أبناء الوطن المصرى، وأن ليس لهم عزة إلا بعزته ولا حياة إلا فى حياته » (٣٩). ويحدد كتاب آخر الهدف منها بـ « نشر التعليم بين جميع الفئات واختيار موضوعات للدرس تخلق من الجماهير المصرية أمة واحدة واعية بحقوقها وواجباتها وتأخذ مكانها الصحيح بين أمم [العالم] » (٤٠).

وقد أعطى لدراسة القومية مكانة هامة فى هذه المقررات. وكانت كل النصوص تحدد الأمة بالمفهوم القطرى. وقُدِّم ظهور القومية كنتاج للعيش داخل بيئة مادية معينة. وفى إشارة خاصة إلى الأمة المصرية، تبدل المقررات محاولة متأنية لغرس مفهوم مصر كدولة قومية متميزة وذات كينونة قطرية. وهى تقدم شرحاً مطولاً لأفكار الوطن المصرى والوطنية المصرية، والقومية المصرية والحركة القومية المصرية. إضافة إلى التركيز الخاص على العناصر المكونة للأمة المصرية.

وفى مقررات التربية الوطنية الأولى، التى صدرت فى العشرينيات، تقدم « الأمة » باعتبارها « مجموعة من الناس ينحدر معظمهم من أصل واحد ويجمع بينهم تقاليد وسمات ومصالح وأمانى مشتركة » (٤١). ويطلق على العناصر التى تصنع الأمة « وحدة الأصل » و « وحدة التقاليد » و « وحدة الأخلاق » و « وحدة الأمانى والآمال » (٤٢). إن « وحدة الأصل » هى الركيزة التاريخية للأمة، بينما تشكل وحدة الأخلاق ووحدة الأمانى والآمال ركيزتها الحضارية (٤٣). ويؤكد الكتاب على أن كل العوامل التى تصوغ الأمة إنما هى نتاج الإقامة الممتدة للسكان فى « بيئة واحدة » (٤٤). وهكذا، فإن البيئة الطبيعية تعد العنصر الأساسى فى صياغة وحدة الأمة. إنها البيئة التى تقدم للناس أصلاً مشتركاً. ومن هنا فإن الأمة لا تنبثق فى وعى جيل واحد بمفرده ؛ وإنما تجسد وعى عدة أجيال. وحسب هذا الكتاب فإن الأمة يمكن أن نطلق عليها كذلك « تضامن الأجيال » (٤٥).

ويحدد نص آخر من نصوص التربية الوطنية الأمة المصرية فى صياغة قطرية شبيهة، فيقول : « تلك المجموعة الكبيرة من الناس، التى تتألف من عائلات وأفراد ينتمون إلى القطر المصرى، تسمى الأمة المصرية » (٤٦). وفى هذا النص، فإن العناصر التى تشكل الأمة المصرية هى، أولاً وقبل كل شئ، « وحدة الأخلاق » ، ثم تليها « وحدة المصالح » و « وحدة الغايات » (٤٧). والنص يتتبع كذلك الأثر البعيد المدى لهذه الوحدات على شعب الأمة، صاحب البيئة المشتركة : « إن وحدة أصل الأمة وحياتها الجماعية المديدة فى إقليم واحد يجعل الأفراد متشابهين فى ميولهم وأخلاقهم القومية » (٤٨).

وهناك كتاب ثالث من كتب التربية الوطنية التى صدرت فى العشرينيات يحوى صياغة أكثر جدة للمفهوم القومى القطرى، فهو يؤكد على أن « الأمة هى مجموعة من الناس تعيش فى بقعة من الأرض، يرتبط أفرادها بحضارة واحدة، ومصالح مشتركة، ومشاعر متماثلة » (٤٩). ويؤكد الكتاب على أن الجنس واللغة ليست عناصر جوهرية فى خلق هوية قومية : « على أية حال فإن « وحدة الجنس » و « وحدة اللغة » لم تعد عاملاً مهماً اليوم فى قيام الأمة. ولنأخذ الأمة السويسرية على سبيل المثال، فهى تتألف من ثلاثة عناصر عرقية: الألمان، والفرنسيون والإيطاليون، يتحدث كل منها لغته الخاصة ونفس الشئ. بالنسبة للولايات المتحدة، فهى أمة واحدة تتألف من عدد من الأجناس تعود أصولها إلى أمم وشعوب أوروبا » (٥٠). ثم يواصل النص حديثه بأن تركز مجموعة من الناس داخل نفس الإقليم هو العامل الحاسم فى إنتاج أهداف مشتركة، وأنماط متماثلة من السلوك، ومعايير اجتماعية مشتركة (٥١). ويقدم النص تعريفات مفصلة لجوهر الأمة المصرية وشرحاً لتطورها التاريخى يستحق الاقتطاف المطول : « الأمة المصرية : مصر هى هبة النيل، قامت على واديه الخصب الأمة الفرعونية، صانعة أعظم الحضارات القديمة. وعلى ضفاف هذا النهر المبارك عاش

المصريون الفراعنة في سلام وطمأنينة. وجيل بعد جيل تكاثروا وازدهروا. وتمازجت معهم عناصر أخرى من أشكال مختلفة بصورة نهائية. جاء هؤلاء كفزاة أو كقراصنة أو كمهاجرين.. رومان ويونانيون، عرب وأفريقيون، أتراك وشراكسة.

وكلهم - بعد أن وجدوا في أرض مصر المأوى، واستنشقوا هواءها، وشربوا من ماء نيلها، وذاقوا طبيباتها، واستظلوا بقبة سمائها الزرقاء - امتزجوا بعنصرها الفرعوني. وعندما تمازجوا، اختفت جميع خلاقات الدم والعصبية العرقية. لقد أصبحوا أمة واحدة. وهكذا انصهر الكل في قالب مصرى وليس شيئاً آخر وارتبطوا بعضهم البعض بسمات مشتركة وروابط من تقاليد مشتركة. وأصبحت سماتهم واحدة، ومشاعرهم متشابهة، وكذلك أمرجتهم» (٥٢).

ركائز زائفة للقومية

من المسموح ندرك المنوع. ومن المثير للدهشة ألا نجد في كتب التربية الوطنية في العشرينيات أى دور للغة العربية والإسلام (سواء كدين أو كحضارة) فى تشكيل الأمة المصرية وتحديد شخصيتها القومية. فقد أغفلا، ببساطة، كعناصر محتملة، سواء فى إقامة الأمم بشكل عام أو مصر بشكل خاص. فالشخصية القومية المصرية تُقدم باعتبارها حقيقة قطرية المنشأ بعيداً عن تأثير العربية والإسلام. ولم يكتف كثير من المثقفين أصحاب العقيدة المصرية بمجرد التأكيد على الجوهر الإقليمى لمصر وإهمال أى تأثير عربى - إسلامى ممكن عليها، بل أعطوا أهمية كبيرة للشرح المفصل للأسباب التى تجعل من اللغة والدين عناصر غير ضرورية لقيام الأمة المصرية وصياغة خصوصيتها القومية. كان رفض اللغة والدين، كعوامل تأسيسية فى تشكيل الأمم، أمراً طبيعياً، نتج عن القبول المصرى لمعادلة « الوسط - الجنس - اللحظة » باعتبارها مفتاحاً وحيداً لفهم الواقع الاجتماعى. و « أحمد حسين » عندما يعلن أن « الدين واللغة ليسا عناصر مقررّة للقومية » (٥٣)، إنما يردد آراء معلميه ومراجعته. وكان مثاله الأساسى أمريكاً. فشعب الولايات المتحدة « يؤمن بالمسيحية ويتحدث الإنجليزية، لكن هل يمكننا القول بأن الأمريكيين إنجليز ؟ » (٥٤). وبنفس الطريقة، فالمصريون مصريون وليسوا عرباً « لأننا نعيش فى مصر وليس فى شبه جزيرة العرب » (٥٥). ويظهر استبعاد « حسين » الكلى للغة كمقوم من مقومات القومية فى إعلانه « نحن لسنا عرباً بقدر ما نحن لسنا إنجليز » (٥٦)

وكان « حافظ محمود » - صنو « حسين » وزميله - على نفس القدر من الحدة. وهو يرى أن هوية أمة تثبت انطلافاً من الأرض التى تسكنها والبيئة التى تشكلها فحسب،

وليس على أساس اللغة التى يتحدثها أعضاؤها. ومن هنا، فإن المصريين وإن كانوا يتحدثون العربية إلا أنهم ليسوا عرباً ؛ « فالأميركى يتكلم الإنجليزية لكنه أميركى. والاسترالى يتكلم هذه اللغة لكنه ليس إنجليزياً وليس أميركياً أيضاً » (٥٧). كما عبر « إبراهيم إبراهيم جمعة » كذلك عن رفضه للقومية اللغوية : « من الواضح أمامى أن البيئة التى نسكنها منذ أن أصبحنا نتحدث العربية ليست عربية. وكلنا نعلم بوضوح أنه بالرغم من امتزاج الجنس المصرى والعربى، وبالرغم من استسلام اللغة المصرية أمام العربية، إلا أننا خُلقنا كأمة متميزة ذات عقلية وطبيعة مختلفة تماماً عن العقلية والطبيعة العربية » (٥٨) وحتى « اميل زيدان »، الذى ينتمى إلى الجيل المصرى الثانى من ملاك ورؤساء تحرير الهلال، يقبل بهذا المفهوم اللغوى للقومية. وفى تحليل مسهب لـ « مكونات القومية »، يناقش فيه الأرض والجنس، والدين، والتاريخ، يتوصل إلى أن اللغة لا تلعب دوراً واضحاً فى تكوين القومية. فاللغة « لا تكفى وحدها لإيجاد الروح القومية. فالإنجليز والأميركان شعبان مختلفان مع كون لغتهما واحدة. كذلك لكل من مصر وسوريا والجزائر وغيرها من الأقطار العربية كيان مستقل وإن تكن لغتها جميعاً العربية » (٥٩).

كان الاستبعاد القومى المصرى للدين كمكون ممكن للقومية يرتكز على مقولتين، واحدة تخص الإسلام والأخرى تنطبق على الأديان الأخرى جميعاً. الأولى هى التأكيد على أن الإسلام هو دين عالمى وليس قاصراً على منطقة بعينها ؛ والحال كذلك، فظهوره كان موجهاً إلى الإنسانية جمعاء، وهو لا يعرف التمييز بين القوميات المختلفة. المقولة الثانية هى أن الواقع الحديث يرفض اتخاذ الدين كبؤرة لهوية جمعية لا تطواء ذلك على مفارقة تاريخية ؛ فعلى عكس مراحل التاريخ اللاحقة التى اتسمت بمزاج دينى، فإن العصر الحديث علمانى فى روحه، لا يعترف إلا بالقوميات القائمة على أساس علمانى. وقد تمثل التجسيد لهذا الرفض للدين كأساس للقومية فى شعار « الدين لله والوطن للجميع » . (٦٠).

وعلى سبيل المثال، فقد رفض « حافظ محمود » بشدة إمكانية أن يكون للإسلام أية دلالة قومية بالنسبة للمصريين. فهو يرى أن الإسلام هو دين الأفراد الذين يؤمنون بالله وتربطهم بغيرهم من مسلمى العالم روابط تضامن أخلاقى، لا سياسى. وهو يعلن أن « الدين الإسلامى... رسالة إلى الإنسانية كلها » (٦١). وهو بهذا يستبعد إمكان قيام قومية على أسس دينية. وهو ينكر كذلك أن تكون « الروح العربية » قد غزت مصر عن طريق الإسلام وحولت الشعب المصرى إلى أمة عربية - إسلامية (٦٢). وعلاوة على كل ذلك، فالنبي محمد (ص) قد جاء « برسالة عالمية للإنسانية جمعاء » ؛ ولا يمكن تحت أى ظرف من الظروف أن تقتصر رسالته على العروبة أو العرب وحدهم. (٦٣) من هنا، فإن ولاء معظم المصريين للإسلام لا يعنى قبولهم بهوية قومية إسلامية، وهويتهم الإسلامية هوية عالمية لا علاقة لها بهويتهم

القومية الثابتة (٦٤). فالقومية المصرية ظاهرة علمانية، تتميز عن الإسلام بقدر ما تنفصل عن أي دين آخر. وهي لا تتحدى الإسلام ولا تعمل على تقويضه. ولهذا فليس الدين في حاجة إلى التدخل في المسائل القومية، ولا يمثل عقبة في سبيل تكوين شخصية وثقافة قومية علمانية تقدمية (٦٥).

وكان موقف «سلامه موسى» من الدين أكثر سلبية. وهو، كمسيحي المنشأ وكوضعي وعلماني شديد الإخلاص بحكم التعليم، يرى أن القومية هي الوريث التاريخي للدين كبؤرة أولية لولاء الإنسان وهويته. فالقوانين الصارمة للتطور الإنساني جعلت من القومية العلمانية إطاراً شرعياً وحيداً للتنظيم السياسي وكذلك التقدم الاجتماعي (٦٦).

ويتغاضى «موسى» عن الفروق بين تطور مجتمعات أوروبا المسيحية والشرق الأوسط الإسلامي. فهو يرى أنه منذ الإصلاح - الذي يعتبره «ثورة قومية اجتماعية أكثر منها ثورة دينية» - أصبحت مجتمعات الغرب متحررة من روابط الولاء الديني، وتبني ولاءات قومية بدلاً منها. فقد حدث «تمايز كامل» بين الدين والدولة - القومية في أوروبا الحديثة (٦٧). وكان «موسى» على قناعة بأن الشرق الأوسط يشهد عملية تاريخية مماثلة منذ بدايات القرن التاسع عشر وكنتيجة للتغيرات الكاسحة التي حدثت في المنطقة خلال القرن الماضي، فإن وضع الدين كبؤرة أولية للهوية قد تقوض. وكما هو الحال في أوروبا الغربية، فإن الأوضاع التاريخية أسفرت عن ظهور قومية قطرية. وهكذا حلت «الرابطة الوطنية» محل «الرابطة الدينية» كأساس للهوية الجمعية (٦٨).

وبعد تقديمه لهذه الرؤية للتاريخ الحديث، يرفض «موسى» أية محاولة لجعل الدين جزءاً من الحياة القومية أو لجعل الدين - ولو بشكل جزئي - أحد مكونات القومية. كذلك فإن القول بأن الجماعة الدينية ذات «محتوى قومي» - أي محاولة تزويد الدين ببعد قومي والإدعاء بوجود «قومية دينية» - يلقي الاستنكار من جانب موسى. وأي خلط بين الدين والقومية، وأي محاولة لتزويد الأمة بأسس دينية، يعتبرها خطراً وتنطوي على مفارقة تاريخية. إنها محاولة لجر عجالات التاريخ إلى الوراء. وهو يعلن «أننا أبناء القرن العشرين أكبر من أن نعتمد على الدين جامعة لقومية» (٦٩). كذلك فقد هاجم «سلامه موسى» فكرة الرابطة الإسلامية هجوماً مباشراً. فانهيار الدولة العثمانية أثناء الحرب العالمية الأولى قد وجه ضربة قاضية إلى الجامعة الإسلامية، وبدد أسطورة وحدة الأمة الإسلامية. وهو يرى في أمل الجامعة الإسلامية للتوفيق بين القومية والدين، ومحاولتها لإيجاد تسوية مؤقتة بين الاثنين، أمراً يتعارض مع قوانين التطور الإنساني ويمثل تحدياً لتقدم الإنسان. فهو يحذر من «أننا في الجامعة الإسلامية نتأخر عن الزمن الحاضر بنحو ألف سنة» (٧٠) فالتقدم يعني

القومية، والقومية بطبيعتها متجاوزة للدين، وعلمانية (٧١).

وهكذا، يدعو « موسى » للفصل التام بين القومية والدين. وهو يرى أن « ديانة المستقبل هي ديانة فردية وليست جماعية » (٧٢). وهو يسعى إلى تجريد الدين من كافة سلطاته العامة، سواء أكانت سياسية أو اجتماعية أو ثقافية أو تعليمية، وجعل هذه الأمور من اختصاص الدولة - القومية وحدها. إن التقليل التام للدين، لحد قصره على المستوى الفردي، هو السبيل الوحيد لضمان ألا يتعارض الولاء للدين مع الولاء للأمة. وخير وسيلة لتحقيق الانسجام بين القومية والدين هو الفصل التام بينهما، فالدين ينبغي أن يعترف بسلطان القومية في دورها كبؤرة حديثة للهوية الجماعية، وعلى القومية أن تحترم وضعية الدين كمرشد وروحي للفرد (٧٣).

ولا يقصر المثقفون أصحاب العقيدة المصرية هذا المفهوم اللاتقوى واللادينى للقومية على مصر وحدها. فهم يمدونه إلى ما وراء وادى النيل، خالقين صورة لجيرانهم العرب تعكس صورة مصر عندهم. وعلى عكس مفهوم الشعب العربى الواحد صاحب التراث الموحد، يقدم الكتاب المصريون رؤية لعالم عربى متعدد المراكز والألوان تتشكل فيه، بعد احتذاء النموذج المصرى - دول - قوميات مفردة ذات هويات قطرية متميزة. فالتفرد المحلى، لا تجانس كل العرب، هو الموقف الوجودى الصحيح للبلاد الناطقة بالعربية. من هنا كان قيام دول قومية عربية منفصلة، لكل منها وجودها القومى وشخصيتها المستقل، هو التصور القطرى المفضل. وخلال عملية قيام مثل ذلك العالم من الأمم العربية المنفصلة، فإن المنطقة لن تعود إلى حالتها الطبيعية فحسب. بل سيتحقق لوجود الدولة المصرية المستقلة شرعيتها.

وقد قدم « توفيق الحكيم » ، فى ١٩٣٣ ، صورة لمثل هذا العالم العربى وللعلاقات بين العرب بعضهم البعض (٧٤). وهو لا يتجاهل تماماً الأخوة اللغوية والثقافية « المضمونة » بين جميع الناطقين بالعربية (٧٥). لكنه يرى أن هذا لا يلغى الوجود الفردى، العميق الجذور، لكل وحدة قومية عربية. وحيث أن كل أمة عربية تشكل هوية متميزة، فهو يرى أن كل منها فى حاجة إلى التأكيد على السمات المميزة التى تخصها وحدها : « فليبحث كل منا عن شخصيته المتميزة فى ماضيه الطويل بأكمله. المصرى فى مصر القديمة وما بعدها من عصور. والسورى فى فنيقيا وما بعدها، والعراقى فى بابل وما بعدها وما قبلها من تواريخ إلخ إلخ. كل يستخرج من بطن الأرض التى يحيا عليها كل محاسن طبيعتها وكل كنوز ماضيها » (٧٦).

إن كون كل بلد عربى له وجوده الخاص وشخصيته المتفردة لا يعنى الانعزال التام للدول العربية عن بعضها البعض. فعلى العكس، يقبل « الحكيم » بالتعاون والتضامن مابين العرب

كمبدأ مجرد. لكنه يفعل ذلك بفهم مصرى. فالتفاعل بين البلاد العربية يعنى حواراً بين أمم منفصلة، يقوم على أسس قطرية، بين أسرة تجمعها صلة القرابة والمستقلة فى الوقت نفسه : « أنى أقول بالمصرية والعراقية والسورية إلخ إلخ لا للانفصال بل للاتصال، ولا للتعصب بل للحب » (٧٧) إن « الحكيم » يرى فى فكرة الوحدة العربية الشاملة، التى يمكن أن تقضى على التميز القومى وتنتهى التنوع المحلى، خطراً حقيقياً على تقدم وازدهار كل الشعوب الناطقة بالعربية : « أما فنائنا جميعاً فى شخصية العرب الغابرين فأمر لا يمكن أن يكون، لأنه مخالف لطبيعة الأشياء » (٧٨).

ويقدم « محمد حسين هيكل » صورة أكمل لعالم عربى تعددى (٧٩). فالتقارب الجغرافى والتشابه الثقافى للبلاد العربية لا يلقى، فى رأى « هيكل »، الطيبة المحدة الناجمة عن البيئة المتفردة التى يمتلكها كل بلد على حدة. والسبيل لإعادة تأهيل هذه الشخصيات القومية يقوم على تجديد التراث الثقافى لمرحلة ما قبل الإسلام فى كل منها. وانطلاقاً من قناعته بأن لكل وحدة قومية منفصلة « حضارتها المميزة الكامنة »، يرى « هيكل » ضرورة تجديد هذه الحضارات وصقلها، حتى تصبح أساساً أصيلاً للحياة الحديثة للأمم. فبلاد العرب فى حاجة للتحرر من سطوة الحضارات « الغربية » - العربية والعثمانية، وآخرها الأوروبية - عن طريق إحياء « حضاراتهم القومية » المتميزة (٨٠). فكل وحدة إقليمية فى العالم العربى لها « ذاتية قومية واضحة »، كما يرى « هيكل » : مستقرة فى الوعى الثقافى للشعب الذى عاش فى المنطقة لآلاف السنين. ولا يمكن بعثها مرة أخرى إلا من خلال الانتباه الجاد إلى التراث التاريخى المميز لكل بلد عربى (٨١).

ويؤكد « هيكل »، فيما بعد، على أن خبرة مصر مع « شخصيتها الفرعونية » ينبغى أن تكون نموذجاً لنهضة غيرها من العرب. فكل جماعة قومية ناطقة بالعربية فى حاجة لأن تحذو حذو مصر فى النظر إلى ماضيها وإعادة بنائه بصورة شاملة، لتقدم بذلك الأساس الوحيد الأكيد لبناء حاضر ومستقبل للأمة، أصيل وراسخ الجذور. فالماضى والحاضر والمستقبل جميعاً ترتبط بالمكان، وكما أن الأمة المصرية الحديثة تعود إلى روحها وشخصيتها الفرعونية الأصلية، بالصورة التى صاغها وادى النيل، لتتلقى منها الإلهام، فإن على السوريين والعراقيين وغيرهم من الشعوب العربية أن يعيدوا اكتشاف تراثهم القطرى المتميز وتسخيروه فى بناء هوياتهم القومية المتميزة (٨٢). وهكذا، ومثلما فعل مع مواطنيه من المصريين، فهو يعيد تذكير العرب الآخرين بأن « من لا ماضى له لا حاضر ولا مستقبل له »؛ وهو يحث السوريين على الاسترشاد بجذورهم الفينيقية، وينصح العراقيين باستلهم الآشورية والبابلية بل والعصور الأسبق ؛ ويذكر قراءه بشكل عام بأن حضارات البلاد العربية الماضية لها القدرة على أن « تتصل بنا زمانياً بنفس قدرتها على الارتباط بنا مكانياً » (٨٣) ويتخيل

« هيكـل » مستقبـلا متفائـلا للوضع العربى التعددى الجديد الذى سينجم عن إعادة اكتشاف كل أمة عربية لماضيها وشخصيتها الغابرة. وعلى الرغم من أنه سوف يكون عالماً من الأمم القومية المتكافئة : تدرك كل منها تفردا وتحرص على تميزها، إلا أنها لن تفتقد إلى الحوار والتعاون الحقيقى. وهو يتنبأ بـ « وحدة روحية قوية » بين شعوب المستقبل العربية، وهى وحدة سوف تقود كل شعوب المنطقة فى النهاية إلى إقامة حضارة زاهرة « تتضام إلى جانبها جميع الحضارات التى عرفناها حتى الآن » . (٨٤).

وهكذا يصـر « الحكيم » و « هيكـل » وغيرهما على تطبيق النموذج المصرى القطرى على بقية العالم الناطق بالعربية. فمن خلال رفع البيئة إلى مرتبة المحدد الأعلى للتطور الإنسانى وما يتبعه من التسليم بأن المناطق المختلفة تنتج تراثاً مختلفاً، كان بمقدورها نفى دور اللغة العربية أو الدين الإسلامى كعوامل مؤثرة فى صياغة الأمم وتكوين الشخصيات القومية. فالأرض هى الإطار الوحيد للوجود القومى وتطوره. ومصر، بصورتها القومية التى كانوا يصنعونها لها، هى الطليعة لباقى المنطقة العربية، تبين لهم الطريق السليم إلى الوعى والتحقيق القوميين. والنتيجة المفترضة هى قيام وضع قطرى جديد حديث بطبيعته، يرتبط بالمبادئ القومية السليمة المستمدة من أوروبا المستنيرة، وحلول التعددية القطرية محل النظام العنقـى القائم على أسس دينية، المتمثل فى الإمبراطورية العثمانية. ومن خلال الإقرار بتفرد كل أمة فى الشرق الأوسط - مكانياً وزمانياً - يؤكد النظام الجديد على الهويات المحلية ويضمن الوجود المستقل لكل منها.

الفصل السابع

مصر في منظور العقيدة المصرية

٢ - نحو تاريخ قطري مصري

خلال العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، كثيراً ما كرر المثقون الوطنيون المصريون الاتهام بأن تاريخ مصر لم يدرس « كما هو بالفعل ». وهم يشتكون من أن صورة مصر التاريخية قد أصابها التشويه على يد عنصرين « أجنيين » : التاريخ العربى الإسلامى وتاريخ المستشرقين الأوروبيين. كل بطريقته، شوه الطبيعة المتميزة للتاريخ المصرى، خالفاً « صورة زائفة » لتاريخ شعب وادى النيل (١). وأضيف إلى هذا الاتهام عدم عناية المصريين أنفسهم بتاريخهم، والقبول العام من جانب المصريين، بل وأحياناً مشاركتهم، فى خلق هذه الصورة الزائفة للتاريخ المصرى (٢).

ويشكو « محمد حسين هيكل » من أن « تاريخ بلادنا لم يضعه حتى اليوم مؤرخ منصف على طريقة علمية صحيحة » (٣). وبصورة أكثر تحديداً يحمل « هيكل » على عدم دراسة وتسجيل التاريخ المصرى كـ « تاريخ قومى » ، باعتباره تاريخ للشعب المصرى الذى يسكن بيئة مصرية منذ آلاف السنين (٤). أما وجه الخطأ فى تقديم تاريخ مصر فيتمثل فى التأريخ للحكام والشعوب والثقافات « الأجنبية » التى دخلت على وادى النيل من خارجه وسيطرت على شعب مصر. وحسب ما كُتب فى الماضى، فإن التاريخ المصرى هو « تاريخ الفاتحين الأجانب الذين أذلوا آبائنا وأجدادنا » (٥). ويتحسر « هيكل من » [إننا] لا نذكر من الذين سبقونا غير أولئك الأجانب عن مصر ممن أغاروا عليها والزموها لهم الطاعة » (٦). وتؤكد شراسة تشويه تاريخ مصر الحقيقى فيما يراه « هيكل » من أن « التاريخ الزائف » لا يزال بمثابة « التاريخ الرسمى الذى درّس لنا فى المدارس » ويدرس اليوم لأبنائنا » (٧).

ويمكننا أن نجد انتقادات شبيهة فى كتابات « محمد عبد الله عنان ». فهو يؤكد بشدة على أن الاهتمام بالتاريخ المصرى قد ترك إما للمؤرخين العرب - المسلمين أو للمؤرخين الغربيين. وكلاهما يخضع كتابة ذلك التاريخ لميوله العقائدية الخاصة، وسخروه لخدمة القوى السياسية والثقافية التى يعملون باسمها (٨). إنهم يتحملون مسئولية جهل الشباب المصرى اليوم بتاريخ مصر وعقليتها المتفردة. فبفضل تأثيرهم، هناك فترات كاملة من التاريخ المصرى

« لازالت محجوبة عن أعيننا الى الأبد » (٩). وشأن « هيكل » يحتاج « عنان » كذلك على هذا التفسير الزائف للماضى « الذى يفرض على الأولاد حالياً » (١٠). ويدعو « عنان » زملاء من المثقفين المصريين للتحرر من « النير الخائق » لهذا التاريخ الزائف ومحاربتة. ولا يمكن رفع « أنشودة » هذه الصورة الخاطئة عن عنق مصر إلا بإعادة اكتشاف « التاريخ القومى » الحقيقى لمصر (١١).

ينبغى، أولاً وقبل أى شىء، شن تضال فى سبيل « تاريخ قومى » مصرى حقيقى، ضد تلك المؤسسات التعليمية التى تتغلغل فيها المناهج التاريخية الأجنبية والزائفة. فهيكل و« عنان »، وغيرهما من المثقفين الوطنيين المصريين يدينون المدارس المصرية لسماحها بسيطرة مناهج غير مصرية فى التاريخ على دراسة الماضى المصرى. وكثيراً ما تعرضت مناهج هذه المؤسسات للنقد بسبب تفضيلها دراسة التاريخ الأوروبى أو الإسلامى وتقديدها لتاريخ مصر وشعبها إما كجزء من تاريخ العرب والإسلام أو - فى حالات أخرى - كملحق ثانوى بتاريخ الغرب والبحر المتوسط. وقد خلق هذا التوجه غير الصحيح فى تناول التاريخ فى مصر الحديثه موقفاً عبثياً يدفع الطلاب المصريين الراغبين فى معرفة التاريخ الخاص ببلدهم إلى ترك مصر ودراسة ماضيها فى مؤسسات تعليمية وجامعات أجنبية (١٢). ويتمرد « محمد حسين هيكل » بصفة خاصة على هذا الموقف الشاذ، ويعتبره « عاراً » و« خزيًا » لمصر. وأن تسامح المصريين معه خلال السنوات الأولى لتطوير التعليم فى مصر، فى فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى، أمر يمكن فهمه، لكن استمراره فى عهد « النهضة » القومية، بعد ١٩١٩، أمر غير مقبول (١٣). وهكذا، فإن المثقفين أصحاب التوجه المصرى. فى العشرينيات، كان يجمعهم الحق المشترك على التباين بين الصورة القومية الجديدة لمصر، والتى كانت تتشكل فى فترة « النهضة » القومية التى أعقبت ١٩١٩، والصورة غير المقبولة لماضى البلاد، التى استمرت فى هيمنتها عبر منظور أجنبى، غير مصرى. فمصر، التى تشهد عملية من البعث، تستحق إعادة اكتشاف تاريخها، والفوز بصورة جمعية جديدة تقوم على الفهم السليم لثراث الأمة. وباختصار، فإن حاضراً ومستقبلاً جديدين يتطلبان إحساساً جديداً بالماضى. ويصنع المثقفون أصحاب العقيدة المصرية الحاجة القومية لتاريخ جديد من منظور التحرر ورد الاعتبار. فعلى المصريين أن يحرروا ذاكرتهم الجماعية من أثقال التواريخ الأجنبية. وتنقية وعيهم التاريخى من الصور الخارجية المفروضة عليهم، وإعادة اكتشاف ذاكرة جمعية مصرية متميزة يمكن أن تقدم أساساً متيناً لوعى قومى جديد. وكتابة التاريخ المصرى « كما هو بالفعل » يعنى إعادة تنظيم تاريخ مصر بطريقة تبرز « جوهرها الإقليمى » - أى الرابطة السامية والخالدة بين وادى النيل وشعب مصر (١٤). وعلى نحو ما صاغها « هيكل »، فإن تاريخ الأمة هو تاريخ « الأجيال التى سبقتنا والأرواح التى عاشت فى الجو

الذى نعيش فيه ». وينبغى على المثقفين المصريين المعاصرين، الذين يمثلون « الأواخر فى سلسلة طويلة من الأجيال المصرية » ، إحياء الصلة بين هذه الأجيال ومن ثم خلق الوحدة العضوية التاريخية للأمة المصرية (١٥).

ويرى هؤلاء المثقفون أن مهمة إعادة خلق فهم صحيح للتاريخ المصرى إنما يعد أمراً جوهرياً فى تأسيس واقع قومى جديد. ويصيح « هيكल » هذه البديهية بوضوح شديد. فهو يعلن أن دراسة الماضى والميراث الثقافى المتضمن فيه « تعتبر فى كل الأمم المتحضرة أساساً من الأسس القومية.. وسيلة قوية منتجة لخلق القومية » (١٦). إن التاريخ يلعب دوراً حاسماً فى تشكيل الوعى القومى وتقوية الإحساس بالولاء الجماعى. إنه يقدم للأمة الشرعية التاريخية فى مجرى عملية الإحياء، ويظهر صلابة الشخصية القومية (١٧). من هنا، فإن دور المؤرخ الوطنى هو كتابة التاريخ بالتركيز على القومية. إن واجبه هو تقديم « تاريخ قومى » ، قصة تطور الجماعة الاجتماعية داخل بيتتها الخاصة. فقط، من خلال كتابة تاريخ قومى حقيقى، يمكن لمصر أن تحصل على الماضى المصرى الأصيل والحقيقى والتميز الذى تستحقه (١٨).

مبادئ التاريخ القومى المصرى

إن صياغة صورة تاريخية جديدة لمصر لم تبق مجرد حلم مثالى لهؤلاء المثقفين الوطنيين المصريين. فقد تولوا ترجمة فرضياتهم إلى بنود عملية، وصياغة لكثير من المبادئ المنهجية والخطوط الاسترشادية لكتابة تاريخ قومى حقيقى لمصر. وقد أسفر سيل التوجيهات التى وضعت لإعادة تفسير التاريخ، خلال هذه الفترة، عن خطة تاريخية موحدة نسبياً، تقدم فى مجملها إطار مراجعة نظرى لدراسة تاريخ وادى النيل والتطور التاريخى لشعبه. وفى إطار هذه الخطة العامة يمكننا أن نتبين ستة مفاهيم رئيسية تحدد نموذجاً لإعادة اكتشاف تاريخ مصر القومى.

رسوخ الزمان فى المكان

تأسس التاريخ القومى الجديد على مفهوم محدد للزمان باعتباره وظيفة للمكان وحده. فالبيئة الطبيعية أو الوسط هو الذى يقرر طبيعة الفترة أو اللحظة المعنية. البيئة هى التى تعمل على إيقاع تدفق الزمن. والزمن، بوصفه ذاك، متضمن داخل حدود الجغرافيا، وعليه أن يخضع للقوانين الحتمية للطبيعة المسيطرة على البيئة (١٩). وفى الحالة المحددة لمصر، فقد

رؤى أن حياة مصر تشكلت بواسطة « ساعة قطرية ». وبغض النظر عن إمكان تطبيق النظام الدورى على تاريخ البلاد الطويل، فإن كل هذه اللحظات وقعت فى وادى النيل. وهذا المكان المشترك يوحد بين العهود المتعاقبة من الزمن فى كينونة تاريخية واحدة. وهكذا اعتبرت الاستمرارية، لا التغير، جوهر التاريخ المصرى ؛ ف « الحياة الخالدة » لمصر لم تشهد، عبر آلاف السنين، سوى تغيرات عرضية (٢٠).

وتقدم كتابات « توفيق الحكيم » تعبيراً ملموساً عن هذا المفهوم القطرى للزمن. فهو يرى أن الزمان والمكان، معاً، هما قوتان تشكلان النظرة الفلسفية المصرية (٢١). والتفكير المصرى على مدى آلاف السنين يدور حول « النضال الهائل » بين الإنسان والزمان والمكان. وبينما « كان الإغريق مهومين بالقضاء والقدر » (ينغمس « الحكيم » هنا فى مقارنته المفضلة بين الإغريق والمصريين) « فإن المصريين مهومون بالزمان والمكان ». حقاً، إن مبرر وجود مصر كأمة هو السيطرة على الزمان والمكان وإخضاعهما لإرادة مصر (٢٢). ومصر، كما يرى « الحكيم »، قادرة على قهر الزمن عن طريق مواردها الجغرافية والبشرية. فالاستمرار العضوى للحياة فى وادى انيل ودوام « الروح المصرية »، النابعة من رسوخها فى تلك البيئة، تعتبر أقوى من الزمن (٢٣). وخضوع الزمان هذا للمكان، هو الذى فتح إمكانية التجديد أمام « الحكيم ». ولأن التجديد جزء لا يتجزأ من بيئة جيدة التحديد، فهو يمثل سمة جوهرية لمصر. فقد كانت النظرة المصرية تتميز دائماً بـ « الأمل فى انتصار الروح على الزمان والمكان!.. وذلك الانتصار إنما هو فى البعث » (٢٤).

هذا المفهوم لإمكانية تجاوز حدود الزمان واستعادة جوهر الماضى، كان قاسماً مشتركاً بين بقية المثقفين أصحاب العقيدة المصرية. وهم يرون كذلك وجود قدرة مصرية متميزة على إعادة إحياء الماضى، واستعادة المجد الذى ميز مصر فى « عصرها الذهبى » الماضى. وهم يشعرون بأن قوة البيئة المصرية وصلابتها كفيلة بأن تعيد الزمن نفسه فى مصر. إن مجرى التاريخ لم يغير من مصر ؛ بل أنه، مرة بعد أخرى، لم يكشف سوى عن استمرارية وسيادة نفس « الجوهر الأسطورى الحقيقى » (٢٥).

لقد كانت مسألة إحياء الجوهر المصرى الأصيل قضية أساسية، على المستوى التنظيرى، فى التاريخ القومى الجديد. وحسبما يرى أولئك المثقفون ذوو التوجه المصرى، فإن الزمن الإقليمى إنما يعنى الإلغاء المطلق للتمييز بين الماضى والمستقبل. وهو ما يتيح لمصر تجديد نفسها بصورة دورية، واستعادة شباب البلاد المتجدد. وبهذا المعنى، فإن مصر شابة على الدوام (٢٦). ومن هذا المنظور، لا يعنى الزمن دمار وخسارة لا يمكن تفاديها، فالتاريخ ليس بالضرورة عملية تدهور لا مهرب منها. فعجلات التاريخ لا تسير بصورة متعسفة فى اتجاه

واحد لا رجعة فيه. وبهذا المفهوم القطرى للزمن، فإن التاريخ يحمل فى طياته احتمال الموت والبعث. وبالنسبة لمصر على الأقل، فإن الموت القومى أو تجديد الشباب ممكن، شأنه فى ذلك شأن الأقول والإشراق القومى. وفكرة تبعية الزمن تلك للمكان، فى أعماقها، تجعل من الممكن إقامة الحاضر والمستقبل على أساس من الماضى (٢٧).

وهكذا يرى « توفيق الحكيم » أن « بعث » مصر كامن فى البنية الطبيعية لوادى النيل. ففيضان النهر المنتظم، وتعاقب ارتفاعه وانحساره السنوى المقرر سلفاً لا يمثل، بالنسبة للحكيم، سوى علامات على تفرد إيقاع الزمن فى مصر. وهذا الانتظام هو الذى أدى إلى لحظات الإحياء :

« فها هو ذا النيل فى انتظام يحيا ويموت مرة فى كل عام : موت وبعث، وبعث ثم موت.. من هذا النيل خرجت أساطير البعث، وفى هذه الأرض الجميلة الدائمة الخصب نشأت فكرة الخلود... فهى [مصر] المرجع والمآب، يموتون عليها، ويعودون إليها، موت ثم حياة ثم موت...! وهكذا إلى أبد الآبدين.. لا الموت يفنى ولا الحياة تفنى.. شأن هذا شأن النيل فى حياته وموته. » (٢٨) كان « الحكيم » على قناعة بأن فكرة البعث سمة جوهرية من سمات مصر؛ واحدة من « أفكارها الثابتة : التى تكرر ظهورها باستمرار فى التاريخ المصرى (٢٩). وبالنسبة للحكيم، وكذلك لغيره من المثقفين الوطنيين المصريين، فإن فكرة الإحياء القومى الدورى جزء لا يتجزأ من حياة مصر، واحدة من أبرز معالم التجربة التاريخية المصرية. «البعث هو نشيد مصر الخالد، يغنيه النيل فى كل عام.. والنبات والطيور والسماء والشعراء» (٣٠).

وحدة التاريخ المصرى

المبدأ التاريخى الثانى، الذى يحدد التاريخ القومى الجديد تابع مباشرة من المبدأ الأول. ونعنى بذلك تلك النظرية التى ترى أن التاريخ المصرى كله، برغم التنوع الواضح فى فتراته ونظمه وثقافته، يمثل كلا واحداً موحداً، غير قابل للتقسيم. وهذا المبدأ يقتضى أيضاً أثر فكرة تفرد البيئة الطبيعية لوادى النيل، التى يعزى لقوتها الجبارة، التى لا تقاوم، تشكيل وحدة تاريخية عضوية، دون العناصر المختلفة التى كانت على صلة بها. جميع شعوب وادى النيل - الأموات منهم والأحياء، ومن لم يأت بعد - تخضع حتماً لمؤثرات جغرافية ومناخية واجتماعية متماثلة. فمخزون التجارب المصرية المتميزة راكم، بالتدرج، وعياً جمعياً عند الأجيال المتعاقبة، ليخلق ذاكرة جمعية مشتركة بين جميع المصريين. كل جيل يستمد ذكرياته من هذا المخزون الجماعى، بينما يضيف إليه، فى الوقت نفسه، طبقة جديدة من هذه

هذا التاريخ العضوى المصرى يتمتع بالاستقلالية عن المؤثرات الخارجية والأجنبية. إنه محكوم ومقرر بآليات نمو داخلية بيئية واجتماعية، تخص وادى النيل وحده. فقد أدت حتمية الطبيعة إلى قوانين حتمية تحكم التاريخ المصرى . وبينما تسجن هذه القوانين التطور المصرى داخل حدود صلبة، فهى أيضاً تحرر التاريخ المصرى من آثار القوى أو الأحداث الخارجية. فالضغوط التاريخية الخارجية التى تعرضت لها مصر كان من المحتم أن يمتصها النمط الزمنى الذى تفرضه بيئة وادى النيل الأقوى أثراً (٣٢). وهكذا فإن التاريخ المصرى هو قصة التداخل بين الجماعة الإنسانية المصرية ومحيطها المادى ؛ حوار داخلى لا ينتهى بين الإنسان المصرى ووطنه. ومقارنة بهذه العلاقة الطاغية، فإن تفاعل مصر مع العالم خارج وادى النيل بعد أمراً ثانوياً (٣٣). وعلى ضوء هذه الافتراضات حول التاريخ المصرى، فإن وظيف المؤرخ الوطنى هى الكشف عن الوحدة بين ماضى مصر وحاضرها، وإعادة بنائها. فهيكمل يحدد هذه المهمة بأنها إعادة تأسيس « الاتصال النفسى الوائق » بين مصر القديمة ومصر الحديثة، « نفس الاتصال النفسى الوائق الذى جعل من مصر وحدة تاريخية خالدة باقية » (٣٤). من هنا، فإن على المؤرخ الوطنى أن يبرز الاستمرارية الأبدية للتاريخ المصرى. وعليه، فى السياق، أن يعيد من جديد الصلة الحيوية بين العصر الذهبى للفراعنة والعصر الذهبى للعهد الوطنى المعاصر (٣٥). ونفس الروح، يؤكد « سلامة موسى » على أنه « لا يمكننا أن ننظر للأمة إلا باعتبار مالها من وحدة التاريخ » (٣٦) فليست السمات الخاصة لمصر ولا الفترات المحددة التى مرت بها هى الهدف السليم لعمل المؤرخين الوطنيين، بل إعادة بناء ماضى مصر القطرى المتفرد بناءً كاملاً. « لكى نفهم العوامل السياسية التى تتحكم فى شئوننا يجب أن ندرس تاريخنا كله » . (٣٧)

« قانون التمثل » التاريخى

يترتب على الحتمية البيئية والوحدة التى تميز التاريخ المصرى البديهية الرابعة للتأريخ الوطنى المصرى. ونعنى بها « قانون التمثل » التاريخى ، الذى بمقتضاه تتحدد صلة الشعوب، واللغات، والأديان، والحضارات بوادى النيل، وكيف خضع سكانه لتفوق مصر المادى والروحى. فبدلاً من أن تؤثر « القوى الخارجية » فى الشخصية المصرية أو تغييرها، وقعت هذه القوى تحت تأثير الشخصية المصرية، وفقدت هويتها الأصلية، بعد أن أعيد صياغتها فى صورة مصرية، وصارت فى النهاية جزءاً لا يتجزأ من مصر ومن التركيبة الجماعية المصرية. غزاة، مثل الهكسوس، والفرس، والنوبيون، واليونان، والرومان، والبيزنطيون، والعرب، والمماليك والأتراك العثمانيون. لم يترك أى منهم أدنى تأثير على ثبات وقوة الشخصية

القومية المصرية. بل إن تلك الشخصية هي التي تركت بصماتها عليهم : مصرتهم؛ وأخضعتهم للأنماط التاريخية المصرية (٢٨).

وربما كانت صياغة « محمد حسين هيكل » هي أوضح صياغة لقانون التمثيل التاريخي هذا. فهو يرى أن الغرباء، عندما يحلون بمصر، فمن المحتم أنهم « اختلطوا بنا وصاروا منا فقد أصبحوا مصريين هم الآخرون وزالت جنسيتهم الأولى » (٢٩). وبالنسبة لهيكل، فإن « اندماج » غير المصريين كان عملية أساسية شهدتها مصر على مدى تاريخها الطويل. فهو يقول :

« تاريخ مصر، منذ الفراعنة إلى هذا العصر الذي نعيش نحن فيه تاريخ اندماج لمن أرادوا غزوة مصر في أهل مصر.. اليونان والرومان والعرب والماليك كانوا جميعاً مصريين يدينون لسلطان مصر ويمثلون روح الوادي تمثلاً تاماً » (٤٠).

والمقدمات السابقة، يتولد عنها، بالمقابل، ثلاثة مبادئ تاريخية أخرى :

زيف فكرة « التحقيق »

يرفض أنصار التاريخ الإقليمي المصري إخضاع التاريخ المصري لأي تقسيم حقيقى. فهم يعتبرون تقسيم التاريخ المصري إلى حقب منفصلة هو اختراع من وضع المؤرخين الأجانب، يرمى إلى القضاء على الوحدة التاريخية لمصر وشعبها. والاعتقاد بإمكانية تقسيم التاريخ المصري إلى عهود منفصلة.. فرعونية، ويونانية، ورومانية، وعربية، وعثمانية، أو غيرها، هو اعتقاد خاطئ. فهو ينكر « الحقيقة الخالدة » لوحدة التاريخ المصري غير القابلة للتقسيم، ويتجاهل العوامل « الموضوعية » الداخلية التي جعلت من تاريخ مصر لحمه لا تقبل التفكيك. (٤١)

وفى هذا، أيضاً، كانت صياغة « محمد حسين هيكل » هي الأكثر أهمية وتأثيراً (٤٢).

فهو يشكو من أنه حتى « المؤرخون الحسنو النية »، ممن أرخوا لمصر، يخطئون فى « بتوبيخ تاريخ مصر عصوراً أطلقت عليها أسماء أمم غير مصرية » (٤٣). وينتقد « هيكل » تقسيم التاريخ المصرى إلى حقب، ويعتبره إساءة إلى تاريخ مصر، حيث ينحصر فى « التاريخ الرسمى » (٤٤). وهو يقلل من شأن هذا المنهج الذى يعامل مع التاريخ المصرى كتاريخ غير مصرى، من منطلق خارجى. إن الشعوب، وليس الأمر الحاكمة، المجتمعات لا الأبنية السياسية الفرعية، الشخصية القومية وليس سمات الحكام، هي جوهر التاريخ، وهي

التي تشكل محتواه (٤٥).

وعلى غرار « هيكल » ، كان هناك مثقفون مصريون آخرون يرون في ذوبان جميع القوى الخارجية في الشخصية المصرية دليل على عدم قابلية التاريخ المصرى للتقسيم. وهم يؤكدون كذلك على أن مهمة المؤرخ الوطنى هى تمصير الماضى المصرى، بتبديد التحقيب السطحى المفروض عليه من الخارج، وذلك للكشف عن الطبقات الأعماق التى تشكل وحدته العضوية الأساسية. ينبغى على المؤرخ الوطنى المصرى أن يبرز أن كل من الوسط الاجتماعى المصرى والشخصية المصرية ظلا دون تغير منذ العصر الفرعونى، وأن هذه الثوابت هى النواة الصلبة للتاريخ المصرى (٤٦).

المكانة المركزية للشعب المصرى فى التاريخ

يرفض المثقفون أصحاب العقيدة المصرية تفسيرات التاريخ، التى تركز على دور وأهمية الفرد فى التطور التاريخى. بل أنهم يتبنون منهجاً وضعياً تاريخياً يؤكد على الدور الأساسى للعوامل الموضوعية فى صياغة التاريخ. فالتاريخ المصرى ليس تاريخ الحكام والملوك، أو الأسر الحاكمة، وإنما هو، بالأحرى، تاريخ القوى الجمعية والموضوعية، التى صاغت مجراها : السمات الجغرافية والمناخية ؛ البنى الاجتماعية والركائز الثقافية ؛ وأنماط السلوك الراسخة، النابعة منها. وحسب صياغة « سلامة موسى » ، عند إشارته إلى نظريات « هيربرت سبنسر » ، فإنه يجب أن « يكون التاريخ شاملاً لجميع طبقات الأمة، يبحث أحوالهم المعيشية والدينية والاقتصادية وما إليها » (٤٧). وهو عند معارضته لمنهج « كارليل » ، يؤكد على أن الأمة المصرية ككل هى « البطل » الوحيد فى التاريخ المصرى ، وأن التاريخ المصرى ليس إلا سيرتها الجمعية (٤٨). وعلى المؤرخ الوطنى أن يتحول عن اهتمامه التافه وغير المجدى بالأسر الحاكمة الزائلة، وأن يضع الشعب المصرى فى قلب المرحلة التاريخية. وهكذا، فإن وظيفته الوطنية هى التأكيد على الدور المركزى للقوى الجماعية الوطنية المصرية فى كل فصل من فصول التاريخ المصرى (٤٩).

الاستقلالية غير المنقوصة للأمة المصرية

إن الرسوخ التاريخى للشخصية القومية المصرية يؤكد، بالمقابل، على استمرارية الاستقلال الداخلى للأمة المصرية. والمثقفون المصريون، من أصحاب النزعة المصرية، يسعون، أولاً وقبل أى شىء، إلى تبديد المفهوم الزائف، الذى يرى أن « شعب مصر قد ظل محكوماً

منذ انتهى عهد الفراعنة بأمر أجنبية عن مصر (٥٠). وهذه الصورة المشوشة للتاريخ المصرى تتبناها وتروج لها المدرسة الاستعمارية فى التأريخ لمصر، بهدف إعطاء الشرعية لاستمرار السيطرة على البلاد. إنها تقدم المصرين فى صورة الشعب الخانع الخاضع. وأن مصر، بفضل خضوعها للحكم الأجنبى لمئات السنين، لم تنعم بالاستقلال. وقد اتهم مؤرخو المدرسة الاستعمارية بالتقليل من مجرد رغبة مصر فى الاستقلال والحرية، مدعين بأن الشعب المصرى « لا يعرف لنفسه عليه كرامة [قومية] يضحى فى سبيلها ولا يقدر للحرية القومية معنى يثور من أجل تحقيقه » (٥١). وقد رد المثقفون من أصحاب العقيدة المصرية بالتأكيد على « الاستقلال التام » للأمة المصرية. فيعلن « إبراهيم جلال »، المؤرخ ومدير مصلحة العملات، أن « التاريخ لا يزال بأيدينا وهو يشهد بحق أن مصر ذاقَت لذة الاستقلال عصور طويلة وأجيالاً عظيمة » (٥٢). وبطريقة مشابهة، يؤكد « محمد حسين هيكل » على أن « مصر لم تنسى فى يوم من الأيام استقلالها وأنها حصلت عليها أجيالاً وقرناً كانت فيها مثل قوة وعزة » (٥٣). وفى مجرى تفنيده لوجهة نظر « عبر الرحمن الرافعى »، يفسر « هيكل » الانتفاضة الشعبية ضد الاحتلال الفرنسى، فى ١٧٩٨، باعتبارها تعبيراً حديثاً عن « نمط من السلوك الوطنى » يعود إلى آلاف السنين، ظلت الأمة المصرية، خلالها، تناضل من أجل التحرر من الغزاة الأجانب (٥٤). وعلى نفس المنوال، يوضح كتيب أعده « توفيق المرعشلى »، « السبيل الصحيح » لتدريس التاريخ المصرى باعتباره قصة مصر فى كفاحها الدائم من أجل الاستقلال، و « كفاحها البطولى الدائم » من أجل نيل محررها الوطنى. ويرى « المرعشلى » أن هذا التوقد الدائم للتحرر والكفاح من أجل الاستقلال إنما يشكل « الجوهر الحقيقى » لتاريخ الشعب المصرى (٥٥). أما « طه حسين »، فهو يرى فى حيوية مصر القومية وتطلعها إلى الاستقلال ملمحاً خالداً من ملامح تاريخ البلاد، منذ العصر الفرعونى وحتى عهد البعث الوطنى، الراهن :

« فقد تكون الأمة المصرية نامت ولكنها لم تمت وليست العاطفة الوطنية ولا قلق الجماهير هو الذى يحملنى على أن أنكر أن الأمة المصرية قد ماتت فى عصر من عصورها.. وهى لم تفقد استقلالها ألقى عام، ولئن كانت قد فقدته حيناً أو أحياناً إلا إنها لم تنسه قط.. أقول : لم تمت الأمة المصرية : وأية ذلك أنها لا تزال حية تشعر وتحس وتفكر وتناضل فى سبيل الحياة » (٥٦).

كذلك، فقد حافظت مصر على استقلالها لأن الحكام الأجانب الذين حكموها قصروا، فى نهاية الأمر. ومن منظور العقيدة المصرية، فإن نجاح الأجانب فى حكم مصر وشعبها لفترات طويلة، إنما يعود إلى أن أعمالهم تحولت، بالتدريج، إلى تلبية لـ « دوافع وبواعث وطنية مصرية ». فقد كانت مصريتهم هى المصدر المطلق لقوتهم وعظمتهم (٥٧). « إذا ما حدث وأصبح

ملكاً أجنبياً حاكماً مستقلاً لمصر، فإنها [مصر] تدبّن له حتى تحيله إلى مصرى، يحب مصرى، ويعمل من أجل إسعاد أهلها « ، على حد قول « المرعشلى » . البطالمة، والفاطيون، والأيوبيون، والمماليك.. كلهم قمصت روحهم، إلى حد أن أصبح هدفهم «الاستقلال التام» . نفس الهدف الذى يتطلع إليه الوطنيون المحدثون (٥٨).

محددات تاريخ مصر القومي

كانت صباغة هذا الإطار النظرى لتاريخ مصرى، يقوم على أسس قطرية صرفة، بمثابة إنجاز منهجى مشير. وخلال فترة قصيرة نسبياً، نجح المثقفون من أصحاب العقيدة المصرية من إرساء مجموعة من القواعد التاريخية المتناسكة، تصلح أساساً لإعادة تفسير مجمل التاريخ المصرى. لكن إنجازهم هذا ظل إنجازاً نظرياً بالأساس ؛ فخلال الفترة محل الدراسة، لم تقدم سوى محاولات جزئية لترجمة هذه المبادئ، إلى ممارسة تاريخية، وتطبيقها على إعادة كتابة تفاصيل التاريخ المصرى. كانت هناك فجوة واسعة بين المنهج الجديد، من ناحية، وبين تفسير التاريخ المصرى، الذى أنجز على يد بعض المؤرخين المصريين بالفعل، من ناحية أخرى. ومن هذا المنطلق، نتعرض هنا لتلك الأعمال، التى حاولت تقديم تفسير تاريخى ، ذات منظور قطرى فى جوهره، يركز على الإطار النظرى الجديد. من هنا، فإن ما سنورده إنما هو محاولة لتلخيص التفسير الوطنى القطرى للتاريخ المصرى، كما يقدمه أبرز المعبرين عنه، فى أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات.

ولا عجب إن حظي العصر الفرعونى الطويل بمكانة هامة فى التفسير القطرى للتاريخ المصرى. فالعصر الفرعونى بشكل عام، وعهد الملكة الجديدة للأسرات الثامنة عشرة والتاسعة عشرة والعشرين، بصفة خاصة، يُقدم باعتباره المرحلة التكوينية لمصر، « وعصرها الذهبى »، فى آن واحد. فالأمة المصرية لم تأخذ شكلها المتفرد فى أكمل صورته إلا فى ظل حكم الفراعنة، حيث تبلورت شخصيتها القومية المتميزة (٥٩). وفى العصر الفرعونى كذلك، أخذت مصر مكانها كواحدة من البلاد الرائدة للعالم (٦٠).

وفى هذا التفسير للعصر الفرعونى، هناك تأكيد خاص على الدور التاريخى العالمى للحضارة المصرية القديمة. إن أعظم إنجاز للأمة المصرية هو دورها كنموذج يحتذى الجنس البشرى فى تطوره. ويؤكد « توفيق المرعشلى » على أنه منذ فجر التاريخ الإنسانى «سبقت مصر أمم الأرض جميعاً فى إقامة حضارة، ظلت تشع عبقريتها على مدى أربعين قرناً من الزمان » (٦١)، وتؤكد لخصوص التربية الوطنية، فى تلك الفترة، على دين الحضارة

الأوروبية المعاصرة لمصر الفرعونية. فمصر الفراعنة هي « الحضارة التي أخذ عنها الفرس واليونان والرومان، أسس حضاراتهم، التي قامت عليها حضارة أوروبا الحالية » (٦٢).

لقد كان واضحاً، كل الواضح، أمام هؤلاء المؤرخين الوطنيين القطريين إسهام العصر الفرعوني في تشكيل النماذج الأساسية للتاريخ المصري. فهم يرون أن مصر الفرعونية كانت الطراز الأصلي الذي انبثقت عنه ملامح مصر القومية المتميزة. وبصورة عامة، تتكرر الإشارة إلى العصر الفرعوني، باعتباره تجسيد لكل فترات التاريخ المصري التالية (٦٣). ويتحدد أكثر، فقد كان ينظر إليه باعتباره البوتقة التي شهدت أول انصهار للسماوات المتعددة لنمط مصر التاريخي الفريد ؛ فالوحدة العضوية للتاريخ المصري، واستيعاب العناصر الأجنبية، والدور الرئيسى لشعب مصر نفسه فى تاريخ البلاد، كل ذلك يعود إلى العصر الفرعوني. لكن ربما كان العصر الفرعوني، كنموذج للاستقلال المصري، أكثر أهمية بالنسبة لأولئك المثقفين الوطنيين، وأكثر اتصالاً بزمانهم. وكما يصيغها « عبد العزيز البشري »، فى كتاب التربية الوطنية، فإن « مصر ظل بلداً عظيماً ومستقلاً لأكثر من خمسة آلاف عام ». (٦٤) وهكذا، يؤكد المثقفون ذور التوجه المصري، عند تعرضهم لأكبر فترات السيطرة الأجنبية خلال العصر الفرعوني (أى فترة الهكسوس)، على « النضال البطولى » لشعب مصر ضد الحكم الأجنبى، والرحيل السريع للغازى الأجنبى عن مصر، وعلى أن خروج الهكسوس كان إيذاناً بابتداء مآثر المملكة الجديدة (٦٥). ويحتج المثقفون الوطنيون على أولئك الذين يشوهون تاريخ مصر بقولهم أن « مصر ظلت خاضعة فى معظم فترات تاريخها للحكم الأجنبى » ؛ فمصر هى أول أمة فى العالم تتمتع بالاستقلال الحقيقى، وكانت أمورها بيد نظام يهفو إليه أى من معاصريها (٦٦).

ولم يكن بمقدور التفسير الوطنى القطرى تجنب مسألة اضمحلال مصر تحت حكم الأسر الفرعونية التالية. وفى هذه المسألة، يؤكد المؤرخون أصحاب العقيدة المصرية على التفسخ الداخلى الذى ساد المجتمع الفرعوني، أكثر من الالتفات إلى قوة العناصر الخارجية التى غزت مصر. فالتهور الداخلى كان السبب وراء غزو الفرس لمصر وإقامة حكم فارسي أجنبى فيها، مع نهاية العصر الفرعوني (٦٧) لكن هؤلاء المؤرخين لا يبدون كبير اهتمام بفترة الحكم الفارسي. والدلالة التاريخية الحقيقية لاضمحلال مصر الفرعونية هو تمهيد الطريق أمام فتح الاسكندر المقدونى للبلاد، فى عام ٣٣٢ ق.م، الذى دشن مرحلة جديدة فى التاريخ المصرى.

إن غزو الإسكندر الأكبر لم يقطع تواصل التاريخ المصرى. وبالرغم من أن الفتح اليونانى يمثل نقطة تحول، بإنهائه لسيادة الحضارة الفرعونية على مصر لآلاف السنين، إلا أن مجرى التاريخ، بعد دخول الإسكندر إلى مصر، ليس إلا تأكيداً على مصداقية المنظور

التاريخى القطرى للمؤرخين أصحاب العقيدة المصرية. فمجرى الأحداث السياسية بعد الفتح اليونانى تؤكد هذه النظرة، إذ أن حكم الإسكندر نفسه لمصر لم يدم أكثر من سنوات قليلة، وسرعان ما وقعت الأسرة التى أسسها بطليموس الأول، الذى حكم مصر بعد الإسكندر، فى أسر روح وادى النيل، وأصبحت مصر ذلك العهد مستقلة كما كانت فى عهد الأسلاف (الفراعنة) (٦٨).

وهكذا، يقدم « محمد حسين هيكل » العلاقة بين بطليموس الأول ومصر، باعتبارها علاقة اعتماد متبادل تحقق مصلحة الطرفين : فأصبح بطليموس « مستقلاً بها (مصر) مستقلة هى به » (٦٩). وترى القراءة القطرية فى الحكم البطلمى، الذى ساد مصر ما بين حكم الإسكندر والرومان، حكماً مصرياً مستقلاً. بل أن هذا الاستقلال نابع من تمسك الحكم، وتشريه بـ « الطبيعة المصرية » ويعمله على تعزيز المصالح القومية المصرية (٧٠). وعلى نحو ما يرى « أحمد حسين » التاريخ المصرى فى ظل البطالة، فإن هؤلاء اليونانيين قد « اندمجوا فى الجنسية المصرية اندماجاً عجيباً ». فقد تبناوا المعتقدات المصرية، ولبسوا ملابس المصريين، وتسموا بأسماء مصرية. وكان « حكمهم المستنير » يعمل « لخير المصريين ومجد المصريين » وهكذا، أصبح البطالة « ملوكاً مصريين لحما ودما، وفكرا. وقد حكموا مصر لصالح المصريين » (٧١).

ولا يقل أهمية، فى رأى المؤرخين الوطنيين المصريين، أن فى عصر البطالة، سرعان ما « تبوأ مصر المركز الأول بين دول العالم » (٧٢) فقد « وطد » حكمهم « لمصر سلطاناً وأعاد لها ولحضارتها عز الفراعنة » (٧٣) وفى ظل البطالة، أصبحت مصر قوة حضارية عالمية. وأصبح يشار إلى الإسكندرية باعتبارها « مكة » العالم الهلينستى (٧٤). وفى الإسكندرية « آجتمعت فلسفة اليونان المادية بفلسفة مصر الروحية، ثم نشأت منها فلسفة مصرية خاصة هى فلسفة مدرسة الاسكندرية »، (٧٥) كما يلاحظ « هيكل ». وهكذا، كانت الإنجازات الحضارية للعصر البطلمى نتاج امتزاج عبقرية اليونانيين بالشخصية القومية المصرية، التى لا تقل عبقرية وتأثيراً. (٧٦)

ويتضاءل حماس المدرسة التاريخية القطرية للفترة الرومانية فى مصر. فالفرون الستة، ما بين الفتح الرومانى والفتح العربى، لم تشهد مظاهر الاستقلال والعظمة التى شهدتها الفترات السابقة. فقد حُدّ الرومان من الاستقلال القومى الذى كانت تتمتع به مصر. وأصبح وادى النيل إقليمياً رومانياً، يخضع للمصالح الاستعمارية الأوسع للقيصرة. (٧٧) ويشار إلى الحكم الرومانى كحكم قمعى فى مواجهة الشعب المصرى، ومصدراً للاضطراب والتوتر المستمرين بين الحكام والمحكومين. وفى مواجهة التمردات المحلية والقومية المتكررة لم يتمكن

الرومان من الاحتفاظ بحكمهم فى وادى النيل إلا من خلال القمع الوحشى. فقد حاولت روما، ومن بعدها بيزنطة، قهر « الاندفاع نحو التحرر الوطنى » الذى واصل الشعب المصرى التعبير عنه طوال تلك الحقبة (٧٨).

ويفرق المؤرخون الوطنيون المصريون تفريقاً واضحاً بين « النمط البطلمى » و « النمط الرومانى » لحكم مصر. فالأول هو النمط الأكثر اعتياداً من أنماط الحكم الأجنبى. وفيه تتمكن القوى الخارجية من غزو البلاد، لكنها لا تنجح فى حكمها إلا عبر تمثيلها، والخضوع لتاريخ مصر القبطى. فمن خلال تبنيهم للعادات المصرية وتحولهم، فى النهاية إلى مصريين، يندرون حكمهم لتقدم مصر وازدهارها. وسر نجاحهم هو « خضوعهم أمام قوة الطبيعة المصرية »، (٧٩) وما يترتب على ذلك من رغبة طوعية فى « أن يتجنسوا بجنسيتها المصرية ويندمجوا فيها » (٨٠) من هذا الخضوع، يأتى النصر، فهكذا « اتخذ المقدونيون والمماليك والفاطميون الجنسية المصرية، فأتيح لهم المجد واستقرار الملك » (٨١).

أما نمط الحكم الآخر فهو ما تمثله تلك « القوى الخارجية » (الفرس، ثم الرومان والبيزنطيون) التى تتمسك بهويتها الأجنبية، وترفض الانصباغ لمصر. ولأنهم أغراب على البلاد وشعبها، فهم يضطرون إلى « أن يأخذوا مصر بشىء من العنف والقهر يشبه الأحكام العرفية » : (٨٢) وإخفاقهم نابع من « محاولتهم محاربة الطبيعة المصرية »، تلك المحاولة التى أثارت المصريون ضد هيمنتهم. (٨٣) وهكذا، فقد « أبى الفرس والرومان والبيزنطيون الأولون أن يتجنسوا بالجنسية المصرية، فلم يستقر لهم أمر فى مصر إلا بالعنف والقهر وبالسُّطْر والبأس ». (٨٤)

ولا يطرح انتشار المسيحية فى مصر، خلال الحقبة الرومانية - البيزنطية مشكلة حقيقية على المؤرخين المصريين. فانتشارها السريع بين أهل مصر يرجع، فى جانب كبير منه، إلى الجذور اليهودية للمسيحية، واليهودية نفسها « تتصل فى كثير بالديانة الفرعونية القديمة » (٨٥) من هنا، فإن المسيحية تحوى الكثير من مفاهيم ومثل مصر القديمة. كما أنهم يرون أن استعداد المصريين لتقبلها يمكن فهمه على ضوء الاستياء المصرى من الحكم القمعى للرومان والبيزنطيون. إن « الاضطهاد الرومانى » هو الذى دفع الجماهير المصرية إلى التحول إلى ديانة تبشر بـ « الإخاء، والسلام، والتسامح »، « وتقديم العزاء لـ « المحروم، والبائس، والمظلوم ». (٨٦) وفوق كل هذا، فإن المسيحية التى سادت مصر، القائلة بالطبيعة الواحدة للمسيح، كانت على نقيض أرثوذكسية المؤسسة البيزنطية الدخيلة. وهكذا، فإن تاريخ مصر الدينى فى العصر البيزنطى يعتبر مجرد مرحلة من مراحل كفاحها الوطنى الأطول. وهذا الشكل الوطنى من المسيحية المعارضة للمسيحية البيزنطية الدخيلة يحمل قدراً كبيراً من

الأهمية التاريخية. فكراهية الجماهير المصرية، المؤمنة بالطبيعة الواحدة للمسيح ؛ لبيزنطة ومبادئها الدينية الرسمية، كان لها دوراً هاماً فى انهيار الحكم البيزنطى والفتح العربى لمصر، فى القرن السابع. (٨٧)

لقد حظيت الحقبة العربية - الإسلامية من تاريخ مصر باهتمام خاص من جانب المدرسة القطرية. فاندماج مصر فى الجماعة العربية والإسلامية، منذ القرن السابع وما يليه، يمثل أكثر التحديات أهمية لرؤيتهم الخاصة بوحدة وتواصل التاريخ المصرى. ألم يتعرب شعب مصر ويعتق الإسلام بصورة كاملة، ويصبح عربياً ومسلماً بكل معنى الكلمة ؟ وإذا كان الحال كذلك، ألا يعتبر القرن السابع بداية « تاريخ جديد » لشعب وادى النيل، وقطية، لا عودة منها، مع « تاريخه القديم » ما قبل الإسلامى ؟ (٨٨)

يجيب المؤرخون الوطنيون المصريون على هذه الأسئلة بالنفى المطلق. وهم يكرسون جهودهم لإثبات أن الحقبة العربية - الإسلامية من التاريخ المصرى، لم تكن أكثر من مرحلة أخرى فى التطور المتواصل للشخصية القومية المصرية، تواصل تاريخ مصر الإقليمى الذى ظل على سماته الفرعونية الأولى. وهناك صياغتان للتدليل على هذا التفسير الأولى، تقدم العرب كفزة أجنبى لمصر، شأنهم شأن غيرهم من الشعوب التى غزت وادى النيل. حكام أجنبى، سرعان ما قهرتهم مصر نفسها، وانحنوا أمام العظمة المتأصلة فى الشخصية القومية المصرية، فتمثلوا حضارة مصر ومجتمعها. ويتمثل خط الهجوم الثانى فى الدول الإسلامية، المستقلة إلى حد كبير، التى ظهرت فى مصر ابتداءً من القرن التاسع، كدليل على استعادة مصر السريعة لوضعها المستقل بين بلدان المنطقة. وقد شهدت فترة ما بعد ١٩١٩، اقتناعاً واسعاً بفكرة قدوم العرب إلى مصر كفزة ثم خضوعهم فى النهاية لقوة الشخصية القومية المصرية، وتمثلهم لنموذجها القطرى. ونادراً ما نجد، من بين المثقفين أصحاب العقيدة المصرية، من لا يردد هذه المقولة بطريقة أو بأخرى. وتتضمن هذه المقولة فكرة فرعية، مؤداها أن اللغة العربية والدين الإسلامى، اللذان جلبهما الفاتحون العرب لم يتقبلهما الشعب المصرى إلا بعد مرورهما بعملية تمصير.

وهناك اثنان من المثقفين، قدما هذه الفكرة ببعض التفصيل، هما « عباس محمود العقاد » و « طه حسين ». فالعقاد يرى العرب كـ « أعداء » قويلوا بالمقاومة من جانب المصريين. وأنهم مجرد حلقة فى سلسلة طويلة من « الغزوات الأجنبية » التى شهدها تاريخ مصر الحديث. فالأتراك والفرنسيون والإنجليز والعرب، سعوا جميعاً من أجل السيطرة على مصر، والقضاء على استقلالها، وتغيير هويتها القومية. لكنهم لم يفعلوا أكثر من إثارة روح الاستقلال فى الشعب المصرى، وشحذ مقاومته الوطنية العنيفة ضد الأجنبى. (٨٩) ويرى « طه

حسين « الفتح العربى لمصر بطريقة ماثلة. فهو يعتقد بأن الغزو العربى مجرد لحظة فى نخط تاريخى دورى، يشكل سمة أساسية من سمات تاريخ مصر القومى. فعلى مدى آلاف السنين، خضع الشعب المصرى لـ « صنوف الظلم » و « كل أنواع الحقذ » على يد الأجانب، من فرس، ويونانيين، ورومان، وعرب، وأتراك، وفرنسيين، وأخيراً الإنجليز. (٩٠) وكان الفتح العربى أخطر تلك الغزوات الأجنبية، بالفعل. فقد هدد وجود مصر التاريخى المستقل بتحويل مصر إلى إقليم هامشى من امبراطورية أكبر، أبعد مركز ثقلها عن وادى النيل. لكن الرغبة الدفينة فى الحرية، الراسخة فى الشخصية المصرية، فجرت روح المقاومة ضد الغزاة العرب، تماماً كما حفزت المصريين للثورة على « الأخطار الخارجية » الأخرى. (٩١) كذلك كان « طه حسين » على قناعة بأن معاصريه الإنجليز سيلقون نفس المصير التاريخى، أى الرحيل عن مصر على يد أبنائها. (٩٢)

ويرى المؤرخون أصحاب العقيدة المصرية الصراع بين المصريين والعرب والانتصار النهائى للمصريين باعتباره تنافساً بين شخصيات قومية. فمرور الزمن، استبدل العرب فى مصر شخصيتهم البدوية الأصلية بأخرى مصرية ؛ اختفت شخصيتهم البدوية ليكتسبوا سمات جناعية وأنماط تفكير وسلوك مصرية خالصة.. « أما العرب فناس دخلوا مصر أغراباً لكنهم عاشوا فيها مصريين.. لأن مصر حين اتصلت بهم هضمت عروبتهم واستطاعت أن تمصرها تمصيراً تاماً ». (٩٣) وتحوى كتب التربية الوطنية، فى الثلاثينيات، نفس الأفكار إلى حد كبير : « إن العرب (شأنهم شأن الأتراك) جاءوا إلى مصر كفاتحين... واختلطوا بسكان البلاد الأصليين، الأقباط، ومن هذا الخليط تشكلت أمة واحدة، الأمة المصرية ». (٩٤) وينظر « أحمد حسين » إلى العرب باعتبارهم أشد القوى الخارجية التى هددت استقلال مصر وتفرداها. ولهذا السبب، فإن فشل العرب فى مصر، وتصرُّهم فى نهاية الأمر، يقدم دليلاً تاريخياً ناصعاً على قدرة وادى النيل الجبارة على الإخضاع. (٩٥) وهو يرى أن « الحيوية المصرية » الفريدة هى التى مكنت مصر من امتصاص كل الغزاة الأجانب، بما فيهم العرب. (٩٦) وينتهى إلى أن : « عبث إذن أن يقال أن مصر عربية لأن الدم المصرى قد أصبح عربياً - عبث كما يقرر العلم والتاريخ فالمصرى الحاضر فرعونى ببيئته - فرعونى بدمه الذى لم يستطع دم آخر أن يغزوه أو يؤثر فيه ». (٩٧)

كما عثر المثقفون أصحاب التوجه المصرى على دليل آخر على استيعاب مصر للعرب الذين قدموا إليها، يتمثل فى التغيرات العميقة التى طرأت على اللغة العربية والدين الإسلامى بعد مجيئهم إلى وادى النيل. فكلاهما وإن كان دخليلاً على مصر، إلا أنهما قد تمصراً فيها. (٩٨) والحقيقة أن السبب الوحيد لسيادتهما فوق أرض النيل هو تكييفهما مع العقلية والشخصية المصرية. ففى بوتقة البيئة المصرية، تكيفت العربية والإسلام وفقاً للأنماط

اللغوية والمعتقدات الدينية التي سادت التاريخ المصرى. وكانت إعادة الصياغة هذه شرطاً لقبولهما من جانب المصريين. ويقدم « أحمد حسين » واحداً من أوضح التعبيرات عن ذلك، فيقول : « تظل هناك مسألة الدين واللغة، تلك المسألة التي جعلت البعض يعتقد أننا يجب أن نعتبراً عرباً. لكن الحقيقة أن هذا الدين وهذه اللغة يقدمان دليلاً آخر على أن كل شيء فى مصر لا يمكن إلا أن يكون مصرياً.. لأن اللغة العربية فى مصر أصبحت لغة مصرية، بمفرداتها واستعاراتها، وصورها وتعبيرها. باختصار، نحن أمام لغة مصرية تحس فيها المزاج المصرى، وتشعر ببساطة وعظمة المصرى. ويمكن أن نقول الشيء نفسه بالنسبة للدين. فالإسلام فى مصر هو دين مصرى، ينسجم مع النفسية المصرية، والعادات والطباع المصرية ». (٩٩)

وتتناول كتابات « محمد عبد الله عنان » ، بصورة تفصيلية، « المواجهة التاريخية » بين الشخصية القومية المصرية ولغة ودين غزاة مصر من العرب. وهو يضع المسألة فى السياق الأوسع لتطور القومية المصرية. فهو يرى أن القومية المصرية موجودة منذ فجر التاريخ. ولم يستطع أى من غزاة مصر أن يقضى على الشعور المصرى بالقومية أو يعطله ؛ لقد كان « دائماً قوة كامنة » تتصدى لحكام البلاد من الأجانب. (١٠٠)

إن الشعور المصرى بالقومية يميز الحقبة الإسلامية من تاريخ البلاد، تماماً كما كان يميز عصوره الأولى ؛ إنه، فى حقيقة الأمر، المفتاح لفهم التطور التاريخى لمصر الإسلامية. فبالرغم من تبنى الدين الإسلامى واللغة العربية، ظلت الشخصية القومية المصرية - كما يرى « عنان » - القوة الأساسية التى تلهم عقول المصريين. وهكذا، فإن مصر « ربما تكون قد أخذت بعض الأدوات - الإسلام واللغة العربية - عن فاتحيها ؛ لكنها حافظت [كذلك] على سماتها القومية المتميزة ». (١٠١) وعد « عنان » الخط على استقامته، فيقول : « فى ظل الإسلام، ظهرت قومية مصرية إسلامية، عربية من حيث اللغة التى تتكلمها، لا من حيث سماتها العرقية أو القومية الخاصة » (١٠٢) وحتى إسهام المصريين الفعال فى التطور اللاحق للحياة الثقافية للحضارة الإسلامية لا يعنى أن مصر قد فقدت هويتها المصرية المتفردة، ولا يمثل قطعاً لروابط مصر مع تراثها الفرعونى القديم. « لم تفقد مصر، بأية صورة من الصور، شخصيتها المصرية، تحت حكم الدول الإسلامية المختلفة. والحقيقة أن هذه الشخصية ظلت قوية ومتفردة على الدوام. لقد امتصت دول حكامها (المسلمين) ونجحت فى تمصيرها » (١٠٣) وبالنسبة لعنان، فإن الإسلام لم يفشل، فحسب، فى تذويب مصر فى « الأمة » الأكبر، أو فى دمج البلاد بالهوية العربية، الإسلامية، بل أنه، على العكس من ذلك، أتاح للشخصية المصرية فرصة جديدة لإبراز قدراتها. (١٠٤) وكان ختام حديثه عن « مصر الإسلامية » مفهماً : « إننا يمكننا أن نرى كل شيء فى تاريخ مصر الإسلامية كتعبير عن قوة شخصيتها

ويلج الكتاب من أصحاب العقيدة المصرية على الإشارة إلى المظاهر الملموسة لكيفية اكتساب اللغة العربية والدين الإسلامى، فى مصر، لطابع مصرى. فعند حديثهم عن اللغة، يشيرون إلى الاختلاف الكبير بين العامية المصرية وجميع لهجات العربية الأخرى، وهو - من وجهة نظرهم - اختلاف يؤكد، دون شك، على تمصير اللغة العربية فى مصر. ويرى « حسن صبحى » أن اللغة العربية لم تزدد عن كونها « اللغة الرسمية » للبلاد، تستخدمها النخبة الحاكمة، وفى الدواوين والأمور الدينية. (١٠٦) وهناك نقطة أكثر أهمية وهى أن هذه « اللغة الرسمية » فشلت فى أن تحل محل العامية المصرية كوسيلة للتعبير بين الناس عامة. (١٠٧) إن جوهر اللغة المصرية لم يتغير أبداً. فعلى مدى الحقبة العربية - الإسلامية كلها، ظلت الجماهير المصرية تتحدث بلهجتها المصرية، بكل تعابيرها وتراكيبها، ومفرداتها « المصرية الأصلية » (١٠٨) . ويعتبر « محمد لطفى جمعة » وصف المصرى، عندما يزور بلداً عربياً، بأنه « مصرى وليس عربياً » دليلاً دامغاً على المصرية المتأصلة فى المصرين. واللغة العربية، بالرغم من أنها توفر وسيلة اتصال بين المصرين وغيرهم من الناطقين بها، إلا أنها لم تكن من القوة بحيث تلغى الهوية المصرية المتفردة، سواء فى نظر العرب أو فى نظر المصرين أنفسهم. (١٠٩) . ويرى « أحمد حسين » أن المصرين والحجازيين والمغاربة يتحدثون كلهم العربية، ولكن « ياللهو الضخمة التى تفصل بينهم ! فالمصرى يفهم المغربى والحجازى بالكاد عندما يتحدث » . (١١٠) ويعود ذلك إلى فقدان العربية لتجانسها الأصلى بعد انتشارها فى أقاليم جغرافية مختلفة. فقد أعيد صياغتها فى عدة لهجات مختلفة، تحمل كل منها بصمة المنطقة الخاصة بها وثقافتها القطرية. ولم تغير اللغة العربية من مصر ! بل أن البيئة المصرية والشخصية القومية التى شكلها الوسط المصرى هى التى غيرت من لغة الفاتحين العرب. (١١١)

لقد حظي الشكل المصرى المتميز للإسلام باهتمام كبير من مدرسة التفسير القطرى للتاريخ المصرى. فمحمد حسين هيكى يؤكد بشدة على « الأسس الفرعونية » الواضحة للإسلام الشعبى المصرى. (١١٢) ويرى أن كثيراً من الطقوس والعادات الفرعونية، مثل طقوس الزواج، والختان، بل وحتى تسريحات الشعر « لازالت كما هى مثلما كانت منذ ستة آلاف عاماً مضت. فمنذ فجر التاريخ، وعبر الديانات المتعاقبة التى سادت مصر، لم تتغير تلك العادات » . (١١٣) ويؤكد « هيكى » بصفة خاصة، على استمرارية العادات الفرعونية فى كل من الجماعتين القبطية والمسلمة، بمصر. ويلج على الملامح المتفردة لطقوس الموت والدفن فى الإسلام المصرى، التى لا تشبه مثيلاتها فى أى بلد إسلامى آخر، ويردها إلى طقوس الدفن الفرعونية القديمة. (١١٤) كذلك نجد دليلاً آخر على الأهمية المستمرة للديانة الفرعونية

فى مصر الحديثة فى طقوس الصوفيين المصريين، وخاصة فى نظرة كثير من الفلاحين المصريين للصوفية. ويرى « هيكى » أنه ليس من قبيل الصدفة أن يركز الإسلام الصوفى على الأولياء المحليين، ويحتفل بموالدهم. وهو يرى فى تلك العادات استمرار للروح الفرعونية المترسخة بعمق فى الشخصية القومية المصرية. (١١٥)

ويضفى « أحمد حسين » المزيد من التأكيد على وجهة النظر هذه. فهو يرى أن الإسلام المصرى قد انفصل تماماً عن جذوره العربية. وأن إسلام وادى النيل قد اتخذ لنفسه رموزاً، وعادات، وطقوساً نابعة مباشرة من الديانة المصرية القديمة. فالحياة الدينية لجماهير مصر بصفة خاصة، تقوم على عادات وتقاليد مصرية، بل ووثنية، أكثر من استلهاها للمعتقدات « المستوردة » من الإسلام التقليدى. (١١٦) ويمكننا أن نرى هذا فى كثير من ملامح الإسلام المصرى : فى مساجد مصر ذات الملامح المعمارية الفرعونية : فى زيارة أضرحة الأولياء، والصلوات التى تقام فيها : التجويد المصاحب لتلاوة القرآن : ترتيبات الجنائز، وطقوس الدفن، بل وحتى المقابر المشيدة فى مصر الإسلامية « وكلها أشياء لا يقرها الدين (الإسلامى)، بل ويأنف منها » (١١٧) لكنها وجدت فى الإسلام المصرى، « لأن المصرى لا يمكن أن يتمثل دين إلا بطريقة تنسجم مع مزاجه الخاص ». (١١٨)

وقد حاول « توفيق الحكيم » أن يبين السمة المحلية للإسلام فى مصر من منظور مختلف. وبالنسبة إليه، فإن سطوة الشخصية المصرية على الدين الإسلامى فى مصر إنما تتجلى، أكثر ما تتجلى، فى عمارة مساجد القاهرة الهامة. (١١٩) فعلى خلاف جميع البلاد الإسلامية الأخرى، بنيت مساجد مصر على طراز الآثار الفرعونية، الذى يتنافى تماماً مع الطبيعة البدائية الطهورية للإسلام. فحجمها، وصلابتها، واتساعها، وبساطة الخطوط، وما تحويه من صدى للموتيفات الزخرفية الفرعونية.. كل هذا يعد شيئاً غير اعتيادى فى ظل الغياب التام لتراث معمارى طبيعى فى الإسلام. وما يطلق عليه العمارة الإسلامية لم يكن، فى حقيقة الأمر، سوى استمرار للتراث الفنى الفرعونى فى إطار الإسلام، فى مصر. فليس بمقدور المعمارى المصرى إلا أن يستلهم « تاريخ قلبه وأرضه ». ومن هنا، فهو يبدع « فناً شخصياً لا صلة له بغير هذا القلب وهذه الأرض ». (١٢٠)

وكما كان شأن المثقفين أصحاب العقيدة المصرية فى الفن، كذلك كان شأنهم فى الأدب. فقد حاولوا دائماً إيجاد روح مصرية مثابرة ومتميزة فيما قد يبدو للوهلة الأولى جسماً ثقافياً غريباً. وبالنسبة لطف حسين، فقد استمرت « الشخصية المصرية » فى التعبير عن نفسها فى إطار الأدب العربى المصرى الذى ظهر فى مصر. وبالرغم من إضعاف هذه الشخصية عن طريق المؤثرات العربية - الإسلامية إلا أنها « لم تمت ولم تمح، بل ظلت حية ». (١٢١) وعلى

نفس النوال، يثنى « محمد حسين هيكل » على أعمال شعراء العصور الوسطى، أمثال «البهاء زهير» و«جمال الدين بن نباته» لسماتها المصرية المتميزة، ف« هذا الشعر العربى المصرى كانت تجرى فيه روح النيل العذبة السائغة » . (١٢٢) ومن أكثر التعبيرات عن استمرار حيوية الشخصية القومية المصرية فى الأدب العربى المصرى، تأكيد « محمد عبد الله عنان » على أن : «لـ» الأدب العربى فى مصر لونا مصرية عميقا يتميز به عما عداه من ميراث التفكير العربى؛ فى المشرق والمغرب » . (١٢٣)

وباختصار، فإن الإسلام، بعد سنوات قليلة من ظهوره فى مصر، أصبح إسلاماً قومياً مصريةً. فقد نجحت الشخصية القومية المصرية الراسخة فى محو السمات الأصلية للإسلام، واستبدالها بعلام مصرية متميزة. فلم يكن الإسلام هو الذى شكّل مصر الإسلامية ؛ بل أن الشخصية المصرية هى التى حوّرت الإسلام وكيفته بحيث يتلاءم مع الوسط المصرى والأمة المصرية. من هنا، فإن الحقبة الإسلامية من التاريخ المصرى، لا تعبر عن قوة الحضارة الإسلامية بقدر ما تقدم دليلاً على تفوق الإرث التاريخى ووحدة التاريخ المصرى القطرى.

وكان المسح الزمنى للتاريخ المصرى من الفتح العربى - الإسلامى وحتى العصر الحديث، هو الوسيلة الأخرى التى حاول المؤرخون ذوو النزعة المصرية - فى العشرينيات - عن طريقها إثبات أهمية الشخصية القومية المصرية فى تحديد مسار التاريخ، خلال تلك الحقبة. وكان الاتجاه العام بين هؤلاء المؤرخين هو التقليل من أهمية المراحل الأولى من الفتح الإسلامى، أى العصر الأموى والعباسى. وتركزت نقاشاتهم، بدلاً من ذلك، على « العصر المصرى » لمصر الإسلامية.. أى الفترة الطويلة، الممتدة من « أحمد بن طولون » فى القرن التاسع، وحتى « محمد على » وخلفائه فى القرن التاسع عشر، حيث كانت مصر تتمتع عادة بالاستقلال الذاتى فى إطار جماعة إسلامية أكبر. فهذا العصر الثانى - وهو أطول عهود الحقبة الإسلامية فى مصر - يقدم دليلاً واضحاً على خضوع الإسلام والعرب فى مصر لقوة الشخصية القومية المصرية المتفوقة.

إن أنصار التفسير القطرى للتاريخ المصرى لا يعلقون أهمية كبيرة على القرون الإسلامية الأولى. وهم يرون فى حكم الراشدين (٦٤٢ - ٦٦١) والأمويين (٦٦١ - ٧٥٠) والعباسيين (٧٥٠ - ٨٦٨) لمصر مرحلة انتقالية، لم تترك أثراً يذكر على تاريخ مصر القطرى. وفى النهاية تجلّت «غريزة القومية» الطبيعية عند الشعب المصرى لتضع حداً لتلك الفترة القصيرة العمر من الحكم الأجنبى. (١٢٤) والأهم، فيما يتعلق بهذين القرنين من التاريخ الإسلامى فى مصر، هو زوالهما عندما « بدأت مصر تقوم مستقلة استقلالاً ناجزاً صحيحاً » . (١٢٥)

ففى عام ٨٦٨ أصبح « أحمد بن طولون » حاكماً عباسياً لمصر ؛ وسرعان ما أقام حكماً مستقلاً فعلياً عن بغداد. ومن المنظور التاريخى القطرى المصرى، يعتبر عهده بداية « لعصر مصر المستقلة فى الإسلام » . (١٢٦) ويشئى المثقفون من أصحاب العقيدة المصرية على الطولونيين إعادتهم التاريخ المصرى إلى مجراه القطرى الطبيعى. وهم يعتبرون أن نظم الحكم المستقلة التى جاءت بعد الطولونيين - الإخشيديون (٩٣٥ - ٩٦٩) والفاطميون (٩٦٩ - ١١٧١) والأيوبيون (١١٧١ - ١٢٥٠) - قد حرصت على تأكيد الاستقلال المصرى عن الحكومة الإسلامية المركزية، والحفاظ على تفرد مصر داخل الجماعة الإسلامية. وتشير مدرسة التاريخ القطرى إلى أن خضوع أنظمة الحكم هذه لمصر، أحالها فى النهاية إلى مدافعين عن مصالح مصر القومية فى مواجهة البلاد الإسلامية الأخرى. وهم يرون فى تأكيد هذه الأنظمة على استقلال مصر، وحرصها على مصالح مصر السياسية الخالصة، مؤشراً آخر على « الدور الأول » للشخصية القومية المصرية خلال العصر العربى - الإسلامى. (١٢٧)

لقد نجحت الدول الإسلامية المصرية، والدولة الفاطمية بصفة خاصة - حسبما ترى المدرسة القطرية - فى استعادة مجد مصر السياسى والثقافى، الذى كان مهدداً بالزوال فى ظل الإمبراطورية الإسلامية الأولى. وعادت لمصر مكانتها الريادية التقليدية فى المنطقة، فى صورة جديدة من التفوق الثقافى بين العالم الإسلامى ككل. ففى ذلك العهد، بُنيت القاهرة وجامع وجامعة الأزهر، الذى كان « منذ أنشأه الفاطميون الجامعة الإسلامية الأولى » . (١٢٨) وكان للصلات التجارية الواسعة النطاق، التى قامت فى تلك الفترة بين مصر والجمهوريات الإيطالية، أثرها فى ازدهار ثروة مصر، حيث أصبح الاقتصاد المصرى أقوى اقتصاد فى المنطقة. وقد تصاحب مع هذه الحياة الاقتصادية المزدهرة نهضة ثقافية، انعكست فى تحول القاهرة إلى واحدة من أكبر مدن العالم الإسلامى وأعظمها تأثيراً. (١٢٩)

وتتبدى قوة مصر السياسية ومكانتها فى العالم الإسلامى، بصفة خاصة، فى علاقتها بصليبيى أوروبا المسيحيين. فالتفسير القطرى يؤكد على « ما كان لمصر من مجد وفخار » فى المقاومة الإسلامية للغزو الصليبيى، ويصور مصر باعتبارها منقذ « الأمة » فى لحظة حرجة من لحظات تاريخها. (١٣٠) فالانتصار الإسلامى على الصليبيين يُقدم من منظور قطرى مصرى . فهو لم يكن مظهراً من مظاهر الشعور والتضامن الإسلامى، وإنما تعبير عن القومية المصرية والقوة المصرية وريادة مصر فى الجماعة الإسلامية. (١٣١) مصر وحدها هى القادرة على قيادة « الأمة » ، لتحقيق النصر على « الغازى الأجنبى » . (١٣٢) مصر، لا الإسلام، هى التى قررت مصير الغزاة، وكانت دائماً « مقبرة لكل الغزاة » . (١٣٣)

ويرى أصحاب هذا التفسير فى العصر المملوكى الطويل (١٢٥٠ - ١٥١٧) استكمالاً

عملية إعادة التأكيد على استقلال مصر، وسيادة هذا الاستقلال طوال الحقبة الإسلامية. وبالنسبة لمحمد حسين هيكل، فـ « [الماليك]، كالأيوبيين وأكثر، كانوا مستقلين بمصر وكانت مصر مستقلة بهم تمام الاستقلال » (١٣٤) ويمكن مقارنة مكانة الماليك في التاريخ المصرى، فى بعض الأحيان، بمكانة البطالمة. فكلاهما حكم مصر قرابة الثلاثمائة عام، وكلاهما كان يتميز بـ « التمثل التام » للنخبة الحاكمة، عبر العلاقات الاجتماعية والزواج المختلط ؛ وخلال كلتا الحقبين استعادت مصر مجد وقوة « مكانتها التى كانت لها من قبل » كقيادة للمنطقة. (١٣٥)

وقد قبلت النظرة التاريخية للماليك باعتبارهم صفوة دخيلة غاصبة بالرفض من جانب بعض المؤرخين ذوى التوجه المصرى. وهم يرون أن النظرة التقليدية، التى تفرق، دون وجه حق، بين الماليك كنخبة عسكرية أجنبية، من ناحية، وجماهير الشعب المصرى من ناحية أخرى، غير صحيحة. فالعلاقة لم تكن بين ماليك قساة ومصريين مقهورين. وهكذا، يتساءل « محمد حسين هيكل » عن مدى عدالة المؤرخين مع الماليك فى وصفهم للعصر المملوكى باعتباره « عصرًا مظلماً فى تاريخ مصر ». (١٣٦) ويشير إلى أن الحكومات التى شهدت جميع البلدان، فى تلك الفترة، كانت حكومات استبدادية وأن الفكرة الديمقراطية كانت معدومة يومئذ « . (١٣٧) وفكرة النظام المملوكى الاستبدادى هى، من المنظور الوطنى، « مسألة » مصرية « داخلية » ؛ لا علاقة لها بتمائل الماليك مع مصر واستعدادهم لمقاومة أية قوة خارجية تهدد سيادة وسلامة البلاد. (١٣٨) وعلى نفس المنوال، يستنكر « إبراهيم جلال » أن يكون الماليك « أمة » مختلفة عن المصريين. وعلى عكس ذلك، يقول : « ما كان الماليك أمة ولكن كانوا أفراداً اتخذوا من مصر وطناً ومن أخلاق أهلها ولغتها وعلومها وطباعتها وتقاليدها زياً لهم فتقلدوه » (١٣٩) وفى استعراضه للتاريخ المصرى، فإن الماليك « أقاموا بين المصريين، وتأثروا بهم، وتزوجوا منهم، وأشركوهم فى السلطة، وشاركوهم ثروات البلاد ». (١٤٠)

ويرى القطريون أن الماليك عندما تقلدوا عبقرية مصر، شهدت البلاد على أيديهم عهداً ذهبياً جديداً. فمن الناحية السياسية، توسعت مصر جنوباً وغرباً وشرقاً ؛ واقتصادياً، أصبحت مصر « الملتقى التجارى بين الشرق والغرب » ؛ (١٤١) وثقافياً، ازدهر التاريخ والجغرافيا والشعر والعمارة. (١٤٢) وباختصار، « كان عصرهم عصر تقدم ورخاء. شاع العلم، وازدهر الفن، وانتعشت الصناعة، ونشطت التجارة ». (١٤٣)

ويؤكد منظور أصحاب العقيدة المصرية على أن التطور الكبير الذى شهدته مصر المملوكية، جاء فى زمن الاضمحلال الإسلامى العام. ففى الوقت الذى كانت تتلاشى فيه

الخلافة العباسية، وما ترتب على ذلك من تدهور الحضارة الإسلامية، كانت مصر، تحت حكم الماليك، تشهد ازدهاراً سياسياً واقتصادياً وثقافياً. ولا يغفل مؤرخو هذه المدرسة دور مصر الملوكية الكبير فى التاريخ الإسلامى. ففى لحظة حرجة من لحظات التاريخ الإسلامى، كان الماليك، بقيادة « بيبس »، هم الذين أوقفوا المد المغولى فى « عين جالوت » (١٢٦٠)، وهم الذين أجبروا المغول على التقهقر عبر الفرات. وهكذا سلم الإسلام من « الغزو التترى » (١٤٤٠) وعلى مدى ٢٥٠ عاماً بعد ذلك، كان بمالك مصر هم الضمان لاستمرار بقاء « الأمة » الإسلامية فى مواجهة هجمات المغول المتكررة. وكان التعبير الرمزى عن تحول مصر إلى قلعة للإسلام، وعن دورها الرائد، الذى لا يتنازعها فيه أحد فى الجماعة الإسلامية، هو انتقال الخلافة، فى القرن الثالث عشر، من بغداد إلى القاهرة. ويعد أن أصبحت مقر الخلافة، بعد ١٢٥٨، احتلت مصر المكانة التى كانت تشغلها دمشق وبغداد، فيما سبق. وبالرغم من اضمحلال مؤسسة الخلافة فى ظل حكم الماليك، الذين لم يكن لهم مصلحة فى استرداد قوتها، إلا أن مجرد وجودها بمصر، خلال القرون الأخيرة من العصور الوسطى، يعد، بعد ذاته، دليلاً على استعادة مصر لوضعيتها التاريخية ككيان مستقل. (١٤٥)

ولربما كان تفسير أسباب مجد الماليك هو أهم جوانب المعالجة ذات الاتجاه المصرى للعصر الملوكى. وقد قدم هؤلاء المؤرخون تفسيراً بسيطاً للتناقض بين العظمة الملوكية وضمحلل بقية العالم الإسلامى. فالمنجزات الملوكية ناتجة عن قوة الهيئة المصرية، لا عن مصادر إسلامية أو تركية. إن حيوية الشخصية القومية المصرية، المترسخة بعمق فى ثوابت وادى النيل، والتى تعبر عن تطلع مصر الخالد إلى الحرية والاستقلال، هى التى قهرت المغول وفتحت الباب لعهد من الريادة المصرية، للمنطقة والأمة. (١٤٦)

ورؤية القطريين للعصر العثمانى فى مصر نابعة منطقياً من صورتهم عن عظمة مصر واستقلاليتها تحت حكم الماليك. فهم يرون أن الفتح العثمانى لمصر، فى ١٥١٦ - ١٥١٧، أعاق، فى البداية، تطور مصر كجماعة قومية منفصلة. ويردون النجاح العثمانى فى فتح مصر وتحويل البلاد إلى « ولاية عثمانية » إلى أن العثمانيين كانوا « قوة دولية كبرى »، تضارع اليونان أو روما. (١٤٧) ويرى « محمد حسين هيكى » فى الفتح العثمانى لوادى النيل نوعاً من التذكير بالحكم الرومانى. فقد « حكم الأتراك مصر على الطريقة التى حكمتها بها روما »، أى عن طريق سياسة العصا الغليظة، بهدف إخضاع مصر وشعبها لحساب المصالح الاستعمارية العثمانية، واستنزاف الموارد المصرية إلى أقصى حد. (١٤٨)

لكن على عكس الإدارة الرومانية الناجحة للولايات، والتى أفلحت فى السيطرة على مصر لقرون، فإن الحكم التركى الفعلى لمصر لم يدم طويلاً. ويرى المؤرخون أصحاب العقيدة

المصرية أن زوال حكمهم هذا كان متوقعا. لأن « مصر لم تفقد شخصيتها المصرية وسط ظلام الحكم التركي ». (١٤٩) فمتذ بدايات حكمهم، لم يستطع العثمانيون القضاء على قوة الماليك. وبحلول القرن السابع عشر أمكن للماليك استعادة قوتهم فى مواجهة العثمانيين، والدخول فى صراع مكشوف من أجل « استعادة السلطة والاستقلال بمصر ». (١٥٠) ومع بداية القرن الثامن عشر، نجح الماليك فى خلافة العثمانيين فى حكم مصر. ومن الواضح أنهم نجحوا فى ذلك من خلال تحالفهم مع علماء ومشايخ البلاد. فقد نجح هذا الائتلاف فى تحييد الإدارة العثمانية : حيث أصبح الحاكم التركى « سجيناً » بالقلعة، « لا سلطان له على أحد فى مصر ». (١٥١)

بدأت عملية نقل السلطة من العثمانيين إلى عملاء الماليك تؤتى أكلها فى منتصف القرن الثامن عشر، عندما استعاد الماليك سيطرتهم على تسيير أمور البلاد. ومع حلول نهاية القرن الثامن عشر، أعلن « على بك »، شيخ البلد، عصيانه على السلطان العثمانى، بل وأعلن « استقلال مصر ». (١٥٢) وتلقب بـ « عزيز مصر » (وهى كنية « يوسف » فى القرآن، عندما كان وزيرا لفرعون ». وهكذا لم يمر قرنان على الفتح العثمانى إلا وأعاد « أبناء » مصر، من الماليك، للبلاد استقلالها، وريادتها الإقليمية التى كانت تتمتع بها قبل العصر العثمانى. (١٥٣)

وانطلاقا من موالاة المنهج ذو التوجه المصرى، الضمنى، للغرب، فإن الاحتلال الفرنسى لمصر، فى ١٧٩٨، كان فاتحة لعهد جديد فى التاريخ المصرى. صحيح أن الماليك قد تلقوا ضربات شديدة على يد جيش نابليون الغازى الحديث ؛ لكن « قاومها المصريون أشد المقاومة حتى انتهت بالجللاء [الفرنسى] عن البلاد ». (١٥٤) ويرى المؤرخون أصحاب التوجه الإقليمى أن الكفاح المصرى ضد الفرنسيين كان مظهراً آخر للرغبة المصرية الدائمة فى الاستقلال ؛ مجرد حلقة أخيرة من سلسلة طويلة من النضال التحررى الذى خاضه المصريون ضد « القوى الاستعمارية الأجنبية ». (*) (١٥٥) وهم يعتقدون بأن الاحتلال الفرنسى قد أفاد مصر كثيراً، برغم قصر مدته. فقد الحق الفرنسيون مصر بالعصر الحديث، خلال السنوات الثلاث التى قضوها بالبلاد، من خلال ما قدموه من « أفكار الثورة الفرنسية، وأسباب الحضارة الغربية ». (١٥٦) وهكذا، « وبعد أن فتحت عيون المصريين على حياة جديدة » ، كانت الحملة الفرنسية وبشكل غير مباشر - « وسيلة لعود مصر إلى مجدها وقوتها ». (١٥٧)

لقد مهد الاحتلال الفرنسى الطريق أمام النهضة التى شهدتها مصر فى القرن التاسع عشر، على يد « محمد على » وخلفائه. ويكيل المؤرخون القطريون المصريون الشفاء لعهد هذا المؤسس لمصر الحديثة، فعلى اللمبة الخارجية، أضفى « محمد على » على مصر، حسب

رأيهم، قوة وهيبة جديدتين، من خلال إنشائه لجيش واسطول مصرى حديث. (١٥٨١) ومصر تحت حكم محمد على، « أصبحت امبراطورية ضخمة ذات جيش يهزم الأتراك (أسياد الحرب فى أوربا) وذات أسطول يحول البحر الأحمر إلى بحيرة مصرية، يسود شرق البحر الأبيض المتوسط » (١٥٩١) وهكذا استعادت مصر مكانتها الحقيقية، كقوة رائدة للمشرق العربى. (١٦٠٠) أما فى الجبهة الداخلية، فقد اضطلع « محمد على » بسلسلة من الإصلاحات الجذرية. وبإيجاز، كان لمحمد على وخلفائه الفضل فى انفتاح المجتمع المصرى على عمليات للتغريب والتحديث بعيدة الأثر، ووضعت البلاد مرة أخرى على طريق التنوير والتقدم. (١٦١١)

لكن إنجازات « محمد على » وخلفائه كانت باهظة الثمن : تواجد أوروبى كثيف بمصر، أدى فى النهاية إلى الإحتلال الأوروبى، والقضاء على الاستقلال المصرى. وقد صورت مأساة مصر القرن التاسع عشر باعتبارها صراع بين نموها « المذهل » من ناحية، وبين « الفكرة الاستعمارية » التى تستوجب تحجيم مصر وتبعيةها، من ناحية أخرى. (١٦٢٠) فبالرغم من كل مجهودات خلفاء « محمد على » والحديث « إسماعيل » بصفة خاصة لمواصلة تنمية البلاد واستعادة الاستقلال المصرى، إلا أنه لم يكن بمقدورهم الوقوف أمام ضغوط الاستعمار، التى بلغت ذروتها فى أواخر القرن التاسع عشر، وانتهت باحتلال بريطانيا العظمى لمصر فى ١٨٨٢. وهكذا، سرعان ما انقطعت نهضة مصر فى القرن التاسع عشر، وحل عصر السيطرة الأجنبية على وادى النيل. (١٦٣٠)

وبالطبع، اعتبرت القومية المصرية الحديثة بمثابة رد على الوضع المؤسف الذى وجدت مصر نفسها فيه بعد ١٨٨٢. وقدم المؤرخون أصحاب العقيدة الإقليمية صورة متفائلة لتاريخ مصر القومى الجديد. فهم، انطلاقاً من المزاج العام الذى ساد مصر فيما بعد ١٩١٩، يعتقدون أن الحركة القومية التى شهدتها مصر أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين سوف تؤدى إلى تحرير مصر وانعتاقها. ولم يقتصر الأمر على مناهضة الإحتلال الأوروبى القريب العهد، الذى قام به الإنجليز، بل كذلك اعتبرت الحركة القومية الراهنة شاهداً على بعث الشخصية القومية المصرية الخالدة. وسوف تعود مصر، مرة ولأبد، إلى طبيعتها الفرعونية الحقيقية، التى ستحقق من خلالها أصالتها ومجدها بصورة كاملة.

وفى الختام، فإن من المهم أن نسلم بأن المنهج القطرى فى دراسة التاريخ المصرى، وهو يؤكد على الجوهر المصرى لكل مرحلة من مراحل الحقبة الإسلامية، إنما كان يتحدى واحداً من الافتراضات الأساسية للتأريخ الإسلامى، التقليدى والحديث على حد سواء، أى النظر إلى الجماعة أو الأمة الإسلامية باعتبارها كل لا يتجزأ، ووجوب تدوين تاريخها بروح التعاطف والتضامن المشترك بين بلادها وشعوبها المختلفة. وكانت تلك نظرة مقبولة من جانب المصلحين

الإسلاميين ودعاة الإحياء فى العصر الحديث.. من « جمال الدين الأفغانى » و« محمد عبده » فى القرن التاسع عشر إلى « رشيد رضا » والحركات السلفية، مثل الإخوان المسلمين، فى العشرينيات. فهذا المفهوم يؤكد على أن وحدة الأمة هو الأمر الطبيعى، وهو، من ثم، ضرورة لرخاء العرب/المسلمين وقوتهم وازدهارهم الحضارى الذى شهدته القرون الأولى من تاريخ المسلمين. وعليه، فإن تقسيم الجماعة الإسلامية إلى وحدات إقليمية متفصلة لهو أمر غير طبيعى، ونتائجه ضارة بمكانة الحضارة الإسلامية.

لقد قلب المنهج التاريخى القطرى الوطنى هذا التفسير التقليدى للتاريخ الإسلامى رأساً على عقب. فهو، بدلا من أن ينعي عصور « انقسام الأمة »، تلك التى عاشتها مصر مستقلة فى ظل نظم حكم إسلامية « مصرية »، يقدم هذه العهود باعتبارها الوضع الطبيعى والمفيد لمصر. وهو يرى أن مصر لم تشهد أيام المجد والرخاء، خلال الحكم الإسلامى، إلا بعد انهيار الوحدة السياسية للجماعة الإسلامية. ومن هنا كان الموقف اللامبالى، بل والمعادى من جانب المؤرخين دعاء العقيدة المصرية للقرون الأولى من العصر الإسلامى فى مصر. فالشقاق الذى شهده التاريخ الإسلامى، وليس الوحدة، هو ما يستحق الثناء. فالكيانات القطرية المنفصلة التى كانت تكون الأمة لم يتح لها إدراك تميزها التاريخى السليم والتعبير عنه إلا من خلال التعددية السياسية التى شهدتها القرون الإسلامية الأخيرة. وهكذا فإن السياق الحقيقى للتاريخ الإسلامى لم يكن وحدة / نجاح فى البداية أعقبها شقاق / فشل، بل أن إخضاع شعوب وأمم مختلفة، فى أوائل عهد الدولة، فى أمة موحدة مصطنعة أعقبه تحرر تلك الأمم والشعوب وتحقيق استقلالها الصحيح وإدراك وأصالتها القومية.

الفصل الثامن

مصر في منظور العقيدة المصرية

٣ - الفرعونية

يمكن تعريف العقيدة الفرعونية بأنها قوام الرأي الذى يرى وجود محتوى قومى مصرى، متميز ومتين، متصل منذ العصر الفرعونى وحتى العصر الحاضر. وحسب أصحاب هذه النظرية، فإن أبناء شعب مصر المعاصر هم السلف المباشر لشعب مصر القديمة ؛ وأنهم، بوصفهم هذا، يحملون نفس السمات الجوهرية، والصفات، والإمكانات. ويمكننا أن نلاحظ الملامح الأولى للمفاهيم الفرعونية فى فكر الوطنيين من أصحاب عقيدة القطرية المصرية، فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. (١) لكن المنظور الفرعونى لم يتحقق له النضج المفاهيمى والتأييد الواسع من جانب نخبة مصر المثقفة إلا مع الحرب العالمية الأولى والثورة المصرية فى ١٩١٩، وما نتج عنهما من تغيرات فى الحياة المصرية.

والفرعونية هى المركز الوجدانى للقومية القطرية المصرية، والإيمان الراسخ والهدف الذى تمحور حوله كافة جوانب الفكر الوطنى. ورغبة المثقفين أصحاب العقيدة المصرية فى أن يروا مصر وقد أعادت اكتشاف نفسها وعادت إلى طبيعتها الفرعونية الأصلية ؛ وإيمانهم بأن قدر مصر هو أن تكون فرعونية فى وعيها الجمعى وكذلك حياتها اليومية ؛ وجهودهم من أجل فرعنة الأدب والفن والثقافة المصرية، كل ذلك يعد شاهداً على أن الفرعونية لم تكن مجرد بنية ثقافية لحملة لوانها. وقد جعل المحتوى الوجدانى للفرعونية، والرؤى الطوباوية، التى تجسدها، وتوقع الخلاص على يديها فى مصر ما بعد ١٩١٩، جعل منها قلب القومية القطرية المصرية وروحها.

ومن المهم أن نؤكد على أن الفرعونية لم تكن مجرد نظرية فكرية. فالمثقفون أصحاب العقيدة الفرعونية لم يكونوا مجرد وعاء لآراء نظرية حول الطبيعة الفرعونية لمصر، ولا اقتصرَت أفكارهم على الأوساط الثقافية. فقد ناضلوا باستمرار من أجل تحقيق الحقائق الفرعونية التى توصلوا إليها، ووضعها موضع التطبيق. واهتموا كثيراً بنشر تلك الحقائق بين الرأي العام المصرى. فقد حاول المثقفون المصريون عن طريق الكتب، ومقالات الصحف، والرواية والدراما والشعر، والفنون البصرية، بث حماسهم لكل ما هو فرعونى بين جميع

المثقفين المصريين. وانطلاقاً من مبدأ « هيكل » من أن المصريين فى حاجة، أولاً، وقيل كل شىء، لأن « يعرفوا أنفسهم »، رأى هؤلاء المثقفون أن دورهم التاريخى هو تعريف الأمة بـ « جوهرها » الفرعونى، والعيش على هديه. وعبر جهودهم، أصبحت الفرعونية ملمحاً ملموساً - وإن كان عابراً - من ملامح التطور التاريخى لمصر، فى عهد ما بعد ١٩١٩.

الأساس البيولوجى للفرعونية

كانت مصادر النظرة الفرعونية متنوعة. ومن الواضح أنها نبعت، فى جانب منها، من الأفكار القومية القطرية المصرية حول الجغرافيا والتاريخ التى سبق لنا مناقشتها. لكن الفرعونية لم تركز على هذه المفاهيم وحدها. فقد أضافت النظرية الفرعونية إلى هذه العناصر الهامة فكرة علاقة الدم، التى تربط بين المصريين، قديماً ومحدثين، وتخلق أوجه الشبه الجسمانى والعقلى بينهم. والحقيقة أن كثيراً من الجوانب اللاعقلانية والميثولوجية للفرعونية يمكن ردها - جزئياً - إلى أساسها العرقى.

ويعتبر « سلامة موسى » من الشراح البارزين للأساس العرقى للفرعونية. والخييط الذى يتخلل كل مناقشات « موسى » الفرعونية هو القول بأن البيولوجيا هى العنصر الأساسى فى قيام وحدة مصر القديمة والجديدة. وهو يرى أن الرابطة العرقية بين المصريين فى العصر الفرغونى وفى العصر الحديث حقيقة علمية يمكن رصدها بشكل امبريقى. وهو يؤكد على أن هذه القرابة العرقية الأساسية هى مصدر تلك السمات المشتركة التى نراها فى البنية الاجتماعية، وأنماط التفكير، والتعبير الفنى التى تميز تاريخ الشعب المصرى عبر آلاف السنين. يقول « موسى » : « وفيما من يعتقد أن درس الفراعنة لا يفيدنا كثيراً لأن الصلة قد انقطعت بيننا وبينهم فى اللغة والدين والسياسة والاجتماع والثقافة والفنون.. ولكن هذا الاعتقاد خطأ. فإننا أولاً لا نزال من حيث السلالة مصريون يجرى فى عروقنا الدم الذى كان يجرى فى جدودنا قبل خمسة آلاف سنة ». (٢)

وفى مقال بعنوان « نحن المصريون »، يؤكد « موسى » مرة أخرى على التحدر العرقى باعتباره أساس قيام « الوحدة العائلية » بين قديماً المصريين و « الفراعنة المحدثين ». « نحن أسرة تعيش فى هذا الوادى منذ أكثر من عشرة آلاف سنة »، وليس هناك واحد ممن ولدوا وشبوا فى وادى النيل « إلا وفى عروقه نقطة من نفس الدم الذى جرى فى عروق رمسيس، وخوفو، وخفرع، وأخناتون ». (٣)

لقد تردد هذا الاعتقاد بالصلة الفسيولوجية بين المصريين القدماء والمحدثين كثيراً بين

المثقفين الوطنيين المصريين. ويذهب « مرقص سميكة » ، على سبيل المثال، إلى أبعد من ذلك، عندما يخبر جماعة من الطلاب المصريين بـ « أنكم جميعاً أقباط. بعضكم أقباط مسلمين، والبعض الآخر أقباط مسيحيين، لكنكم جميعاً تنحدرون من قدماء المصريين » (٤٠). وعلى نفس النهج، يؤكد « ناشد سيفين » على أن « مصر فرعونية لحماً ودماً، وسوف تظل كذلك إلى الأبد » (٥) ويرى « محمد زكى صالح » أن « دم رمسيس لم يتوقف عن التدفق فى عروق المصريين. إن هذا ليس افتراضات وتخيلات كتاب، وإنما حقائق علمية، يقرها كثير من العلماء الآن » (٦) وهكذا، فإن « دم » المصريين ظل كما هو، منذ فجر التاريخ وحتى الآن. وبرغم كل ما أصاب ماضيهم من اضطراب، فقد نجح المصريون فى الحفاظ على نقائهم العرقى. وبدلاً من أن تكتسبهم الجماعات ذات الأصول الأجنبية، تمكنت الأرومة المصرية من الاحتفاظ بنقاها، وإخضاع القادمين الجدد لوادى النيل لها وفرض خصائصها عليهم. ويرى دعاة الفرعونية أن هذه الاستمرارية البيولوجية إنما هى دليل على بقاء جوهر مصر الفرعونى على مر القرون. (٧)

وقد أضفى المثقفون المصريون على الافتراضات السابقة صبغة « علمية » بادعاء الحديث باسم العلم. فنجد عالم المصريات « حسن صبحى » يعلن النقاء البيولوجى للمصريين منذ العصر الفرعونى، ويؤكد على أن التشابه البيولوجى بين المصريين عبر العصور يفوق التغيرات الأخرى التى شهدتها الحياة المصرية، وهو يرى أن الاستمرارية البيولوجية وازنت التغيرات التى وقعت، حتى ولو كانت فى مجالات حيوية مثل اللغة. « صحيح أن لغتى عربية وتركية. لكن إذا ما تحدثنا عن الدم، دمى، فليس هناك أى تأثير إلا للمصرية... دمى هو دمك ؛ إنه دم كل منكم ؛ إنه لا يحمل إلا المصرية ». (٨) وعند حديثه من أجل الشباب، لا من أجل العلم، يؤكد « أحمد حسين » على « عدم قابلية » الأرومة المصرية « للتلف ». وهو يرى أن التاريخ الجنسى للمصريين إنما هو قصة الخضوع البيولوجى لغزاة وادى النيل المتتابعين للسكان المحليين المصريين. ومرة بعد أخرى، فقدت الجماعات الأجنبية التى دخلت مصر، بالتدرج، سماتها الوراثية الأصلية وحملت تلك الموصفات الفطرية للمصريين. (٩) ويصل « حسين » فى مقولته حول الاستمرارية الوراثية للمصريين إلى حد التأكيد على تفوقهم الفسيولوجى على الأجناس الأخرى. فهو يعتقد ببساطة أن « دم » المصريين أقوى من دماء الآخرين. « الدم المصرى هضم ما عداه من الدماء وأنه ظل منتصباً دائماً عند كل اختلاط ». (١٠)

وما ينطبق بشكل عام، ينطبق كذلك على العلاقة المصرية بالعرب. « عبث إذن أن يقال أن مصر عربية لأن الدم المصرى قد أصبح عربياً - عبث كما يقر العلم والتاريخ فالمصرى الخاضر فرعونى ببيته - فرعونى بدمه الذى لم يستطع دم آخر أن يغزوه أو يؤثر فيه. (١١)

وقد مدَّ « حسين » الاستمرارية بين ماضى المصريين وحاضرهم لتسرى على المستقبل المجهول « نحن نؤكد أن سكان وادى النيل [الحاليين] هم سكانه بالأمس، وسيكونون سكانه غداً. فراعنة من أمثال رمسيس وتحتمس » . (١٢)

ولربما كانت كتابات « محمد حسين هيكل » أهم الكتابات تأثيراً فى مسألة دور البيولوجيا فى تكوين المصريين « الفراعنة » المحدثين. فقد كان « هيكل » مع « سلامة موسى »، أبرز المتحدثين باسم التفسير الفرعونى. وتحظى مقالته « مصر الحديثة ومصر القديمة »، (١٣) التى نشرها فى ١٩٢٦، بأهمية خاصة، وفى محاولته لإثبات وجود « اتصال وثيق لا سبيل إلى إنكاره » بين المصريين المعاصرين وأجدادهم القدماء، يقدم « هيكل » مفاهيم فرعونية، سرعان ما أصبحت ملكية عامة للمدرسة الفرعونية كلها. وقد استشهد كثير من المثقف المصريين من دعاة الفرعونية بهذا المقال فى كتاباتهم.

يتحدى « هيكل »، فى مقاله، الاتجاهات التقليدية الشائعة فى عصره، والتى تلصق بمصر صفات عربية أو إسلامية والتى ترى أن المصريين « يختلفون تماماً » عن أجدادهم الفراعنة، فيؤكد على الطبيعة « الخالدة » للعلاقة بين مصر القديمة والحديثة. (١٤) وهو يرى أن التحدُّر البيولوجى هو العامل الرئيسى فى تحقيق الاستمرارية بين مصر القديمة والحديثة. ولكن أكثر ما يعنيه هو صدى تلك الصلة الفسيولوجية. فقد صاغت البيولوجيا « رابطة سيكولوجية متينة » وحدت مصر وشعبها منذ العصر الفرعونى وحتى العصر الراهن. (١٥) والمصريون فى حاجة لإدراك الصلة البيولوجية وتحليلاتها الحضارية، « فهذا الدم الذى كان يجرى فى عروقهم يجرى فى عروقك، وهذا الانفعالات النفسانية التى كانت تدفعهم فى حياتهم هى التى تدفعك فى حياتك » (١٦) وهو يذكّر المصريين عامة « أنت محكوم عليك طائماً أو كارهاً أن تخضع بحكم قانون الوراثة لما أوروثوك إياه. فإذا أنت دخلت يوماً إلى نفسك تحاسبها على أعمالها، وإذا أنت امتحت يوماً خلقك، وحللت فطرتك، وتعرفت سجيّتك، إذن لرأيت جوهر أجدادك قد انتقل إليك » (١٧)

كان المقال تجسيداً لمنهج « محمد حسين هيكل »، والبرنامج التطبيقى للنظرة الفرعونية التى تبلورت فيما بعد. وباعتباره معلماً للقومية المصرية، دعا « هيكل » كل زملائه من المثقفين الوطنيين والمصريين عامة إلى الوعى بفرعونية مصر الأصيلة، وذلك بإقامة الصلات مع أجدادهم الفراعنة. وكمشرد وطنى، يؤكد على أن « من صالح المصريين، ومن واجبهم، استعادة كل كنوز الفراعنة المدفونة من أجل توحيد ماضيهم وحاضرهم » . (١٨) ويصل إلى حد تعيين المجالات التى ينبغى أن يوجه المصريون اهتمامهم إليها من أجل إحياء التراث الفرعونى. ويشمل ذلك جمع ودراسة نصوص الأدب الفرعونى القديم ؛ الكشف عن

أوجه التشابه بين الطقوس والاحتفالات والعادات المصرية القديمة والحديثة وفهمها ! تقدير العادات الاجتماعية المشتركة والتقاليد الثقافية فى العصر الفرعونى وما تلاه من حقب ! تحليل أوجه التشابه الكبيرة بين لغة مصر القديمة واللهجة العامية الحديثة التى يستخدمها أهل البلاد. وهو يؤكد بشدة على الحاجة إلى محاولة تحديد وفهم « العناصر الفرعونية » الموجودة فى الإسلام المصرى الشعبى المعاصر. (١٩)

وهكذا، كانت فرعونية « محمد حسين هيكل » بمثابة الأداة. فهى لا تتوقف عند حد إلقاء الضوء على العلاقة بين الماضى والحاضر، بل تهدف إلى تشكيل المستقبل. وعند « هيكل »، فإن ما كان قائماً ذات يوم سوف يعود ثانية. إن قدر مصر أن يكون مستقبلها فرعونياً. فحيث أنها لا بد وأن تتشكل وفقاً لضغوط البيئة المصرية التى لا تقاوم، وقوة الاستمرارية البيولوجية بين المصريين التى لا مفر منها، فإن مسار تطور مستقبل مصر لا بد وأن يكون فرعونى المحتوى. وحسب لغة « هيكل » التقريرية، ف« ليس هناك من سبيل إذن لإنكار الرابطة النفسية الراسخة التى تربط التاريخ المصرى منذ بداياته وحتى الآن إلى عصور المستقبل التى لا يعلمها إلا التاريخ وحده. لا يهم إلى أى مدى سوف تتغير الوسائل المادية : لا يهم إلى أى مدى ستزدى السكك الحديدية والسفن والطائرات، وغيرها مما سيتوصل خيال العالم إلى اختراعه، إلى تضيق الكون : لا يهم إلى مدى سوف تزول الحدود بين الأمم، ويتضاءل الشعور الوطنى.. لكن هذه الرابطة النفسية ستبقى إلى الأبد. ستبقى مابقى نيل مصر وسماها... ومابقى الناس هناك يتوارثون، من سلف لخلف، الحياة العقلية التى حبتهم بها الطبيعة... ستبقى هذه الشخصية (الوطنية) أبداً كما كانت ساعة تكونها » (٢٠).

المزاج الفرعونى

إن أهم ما فى الفرعونية ليس الأسس النظرية التى وضعها المثقفون الوطنيون المصريون، وإنما الهالة وجدانية، بل واللاعقلانية، التى تحيط بالفكرة. فالفرعوني، أولاً وقبل كل شئ، هو مزاج، حالة عقلية، أكثر منها نظرية مجردة. ومن هنا، فإن أى تقييم ما تعنيه بالنسبة لمعتنقيها، فى العشرينيات، ينبغى أن يركز على جوانبها الذاتية.

وقد شهدت العشرينيات واقعة محددة، كانت أحد المثيرات الهامة لظهور الفرعونية فى تلك الفترة، وتقدم صورة وجدانية لمغزاها. ونعنى بهذا اكتشاف « هوارد كارتير » لمقبرة « توت عنخ آمون » فى ١٩٢٢. فاكتشاف مقبرة « توت » يعزّز من الفرعونية بطرق عديدة. أولاً، أن هذا التوقيت توافق مع وصول ثورة ١٩١٩ إلى ذروتها بقيام الدولة القومية المصرية

المستقلة خلال ١٩٢٢ - ١٩٢٣. ثم كانت هناك المقبرة نفسها. فاكشافها سليمة، لم يمسه الزمن أو اللصوص، وكنوزها التي لم ير مثلها، يقدم دليلاً لا يدحض على ثراء وتقدم وعظمة أسلاف مصر الجديدة من الفراعنة. كما أضاف مظهر « توت » تأثيره. فهو، بشبابه وارتباطه بالأسرة الثامنة عشر العظيمة وبثورة العمارنة الإصلاحية التي قادها أبوه « أخن اتون » (والتي يتميزت بالحدثة في محتواها وفكرها وطرأها الفني) وإحاطته بهالة من التوقعات التي لم تتحقق، بسبب موته المبكر، كان كل هذا رمزاً حياً لكل من عظمة الماضي والمستقبل الموعود. وكان اكتشاف المقبرة في وقت ينتهي فيه عهد قديم ليفسح الطريق أمام بعث الأمة، فألا حسنا للتاريخ المصري ولعلم الآثار المصري. كان الحدث، بحد ذاته، رمزاً للعصر، ولقفزة مصر المرتقبة من ظلمات العصر العثماني الإسلامي إلى نور عهد مصرى أصيل وجديد (٢١) وبعد الاحتفال بافتتاح مقبرة « توت » ، في مارس ١٩٢٤، خير شاهد على الدلالة الوطنية لهذا الاكتشاف. فقد توافقت مع بدء أول انتخابات برلمانية تشهدها مصر المستقلة في مارس ١٩٢٤. وقبل افتتاح البرلمان بعشرة أيام، توجهت ثلاث قطارات، من القاهرة إلى الأقصر، تحمل أصحاب المقام الرفيع من المصريين والأجانب، للمشاركة في الافتتاح الرسمي لمقبرة الملك الفتى. وفي ٦ مارس، قام الملك ونواب البرلمان الذي انتخب للتو، وأعضاء السلك الدبلوماسي، والمندوب السامي « لورد اللبني » ، بزيارة سياحية للمقبرة وكنوزها. وكما أوضحت الطبيعة الرسمية للحدث، فإن الاحتفال كان تعبيراً عن الهوية القومية المصرية بترائها الفرعوني. (٢٢)

وكانت تلك هي، تحديداً، الروح التي استقبل بها عامة المصريين الحدث. فنجد « الهلال » يثنى على افتتاح مقبرة « توت » والبرلمان، باعتباره أهم أحداث الشهر ؛ وبينما يعتبر الحدث الأخير « مبدأ العهد الدستوري الديمقراطي للبلاد » ، فهو يرى أن الحدث الأول « لفت الأنظار إلى مجد مصر الفرعونية وما كانت عليه من الحضارة والعظمة » (٢٣) ولعل قصيدة « خليل مطران بعنوان « نشيد توت عتخ آمون » ، التي نشرت في الهلال في يونيو ١٩٢٤، هي أكثر التعبيرات دلالة على أثر « توت » ومقبرته في ذلك الوقت. فمطران، اللبناني الأصل والمقيم بمصر منذ تسعينيات القرن الماضي، كان فيما سبق، ذو ميول قومية عثمانية. (٢٤). ورغم ذلك، فما هو يقدم قصيدة تمجد « توت » ، وتثنى على مآثر مصر الخالدة، وتربط بين « توت » والعرش والنظام البرلماني الجديدين :

أنا فرعون أنا توت أن مون	رب وادي النيل قهار العدى
أنا من يكبر فيه العالمون	عهد مصر الامجد
مصر ما زالت كما	مت عنها ذات مجد لا يسامى

وكفاني نعماً إن أراها وهى كالعهد مقاما
ذاك جاء عز في الدنيا مراما

.....

لم يزل تاريخ مصر من قديم هو تاريخ المراقى والعالا
كله فخر وإنشاء عظيم وفنون وحلى
عصرها عصر يعاد كله عز ومجد
عاش للعرش فؤاد والرئيس الفرد سعد

وكثيراً ما يشير المثقفون من دعاة الفرعونية إلى أثر اكتشاف مقبرة « توت » على نظرتهم الوطنية. فهو عند «محمد حسين هيكل» دليل ملموس على العلاقة الوطيدة التي تربط بين المصريين المحدثين وأجدادهم الفراعنة. وكما كتب هيكل، فإن كل مصرى « يتيه فرحاً باكتشاف آثار « توت عنخ آمون ». كل واحد منا يتغنى بحضارة الأسرة الثامنة عشرة على كل ما ظل مشترك بيننا على مر القرون. كل منا يفكر « إذا كان أبائى قد بلغوا هذه الذرى، قمة الحضارة، فلماذا لا نبلي نحن نفس المكانة ؟ » (٢٦)

وكان « محمد زكى صالح » واحداً من أكثر المثقفين الوطنيين المصريين رسوخاً فى الاعتقاد بقرب بعث « مصر الخالدة ». وهو يرى أن لـ « توت » دور هام فى هذا البعث ؛ فـ « توت » « يؤكد حقوق مصر الخالدة ويعلنها لكل أرجاء العالم ». وإسهام « توت » فى البعث لا يمكن أن يكون محل مبالغة. فهو « خرج من أعماق القرون، وبعث حياً فى فجر النهضة المصرية فكان خير معبر عن إرادة مصر الحديثة فيما تطمح إليه من الوجود القومى ». (٢٧)

ويمكننا التعرف على الطبيعة الرومانسية التى اتسمت بها الفرعونية من خلال التعرف على الدوافع الفرعونية للزيارات التى تمت للمواقع التاريخية لمصر القديمة. فقد كان حج المثقفين من دعاة الفرعونية فى العشرينيات للآثار الفرعونية فى صعيد مصر هو الوسيلة الأساسية للتعبير عن الإعجاب بالتراث الفرعونى، والإحساس باستمراريته. فالبعث القومى لمصر يتطلب اتصالاً مباشراً بالميراث الفرعونى. وهم يرون أن فكرة الحج إلى صعيد مصر ومآثره الفرعونية ليست مجرد تعبير أثرى عن الحنين إلى الماضى إنه ليس هروباً من الحاضر المنقوص والمحيط إلى ماضٍ مثالى، أو إلى الجنة المفقودة. بل أن الثقة فى الحاضر والإيمان بالمستقبل هو الذى دعا المثقفين من دعاة الفرعونية إلى الإصرار على ضرورة هذا الحج. من

هنا، فقد كان مفهوم زيارة صعيد مصر ذات طبيعة عملية. ولما عبر عنه « عباس محمود العقاد » ، فى ١٩٢٤، فإن « المصريين الذين حجوا إلى قبر « توت » إنما جاءوا إليه يبتغون الحياة.. جاءوا يصلون عصرا بعصر وعالمًا بعالم ويستعمرون ثلاثة آلاف من الأعوام بما عندهم من زحام الشعور وجماهير الخواطر وجحافل الأحلام إنما جاءوا ينشدون جديداً حياً لا قديماً رثا من دفائن القبور وبقايا الفناء » (٢٨)

ومن بين رحلات الحج العديدة إلى صعيد مصر التى شهدت العشرينيات، فإن ثلاثا منها تكفى للتدليل على طبيعة الظاهرة. وكان على رأس هؤلاء الذين قاموا بالرحلة وتعرضوا لتأثيرها عليهم « محمد حسين هيكل » . ففى أوائل ديسمبر ١٩٢٢، وبعد وقت قصير من اكتشاف مقبرة « توت » ، سرعان ما استجاب « هيكل » لـ « ضميره الفرعونى » ، وقام بزيارة صعيد مصر والآثار الفرعونية الموجودة هناك. وشهادته جديرة بالاهتمام، من حيث صياغتها ومضمونها. فمقالات هيكل التى كتبها فيما بين ١٩٢٢ - ١٩٢٣، بنبرتها العاطفية المفعمة بالإجلال، وتركيزها على المغزى الذاتى للماضى الفرعونى لا الواقع الموضوعى، تقدم نموذجاً لأكثر التعبيرات، التى شهدت الفرعونية بعد ١٩١٩، تميزاً. (٢٩)

لم تكن مقبرة « توت عنخ آمون » هى الموقع الوحيد الذى حاز إعجاب « هيكل » . وبإسهاب شديد، يصف « انبهاره المذهل » بمجموعة المقابر الملكية بوادى الملوك. (٣٠) وقد أدهشه بصفة خاصة الرسوم والمنحوتات الجدارية ؛ فهى تبدو لعينيه جديدة برغم مرور حوالى أربعة آلاف عام على صنعها. (٣١) وقد قاده صمود الفن الفرعونى هذا إلى تأمل ما يطلق عليه « فلسفة الخلود » ، التى يرى فيها جوهر النظرة الفرعونية للعالم. كما ينظر « هيكل » إلى المجهود الضخم لمقاومة الفناء، المتمثل فى المقابر أو الفن، من منظور وطنى ؛ فهو يرى فى ذلك مؤشراً على إحساس فرعونى عميق بالمسئولية تجاه الأمة، وبأن القراعنة عملوا ما فى وسعهم لتوصيل منجزاتهم الأثرية إلى الأجيال المتعاقبة من المصريين. (٣٢)

لكن زيارة « هيكل » لمقبرة « توت عنخ آمون » هى المحور الوجدانى لتقريره عن رحلة الحج إلى الصعيد. ونبرة حديثه تختلج عند وصف محتويات المقبرة ؛ فغزارة الثروة والموهبة، وخليط الثروة الفنية بالمقبرة تترك « النفس حيرى ذاهلة أمام هذه المشاهد العجيبة ». (٣٣) ولم يخفت هذه الإلتطباع عندما ترك المقبرة هو وزملاؤه ؛ بل « أصبحت قسماً منا، به نحس ونشعر ونفكر وله على حسناً وشعورنا وتفكيرنا أثر لن يزول » . (٣٤) ومثلما تركت عظمة التراث الفرعونى أثرها على وعى أولئك الذين زاروا المقبرة، كذلك فقد عززت من ثقتهم فى أنفسهم ومن إيمانهم بقدرة مصر المعاصرة على إعادة عظمتها، المتجلية بوضوح فى مقبرة « توت ». (٣٥)

تركت الرحلة إلى الآثار الفرعونية بالأقصر المزيد من الإعجاب بعظمة مصر الفرعونية فى نفس « هيكىل » . وكانت مجموعة مقابر الكرنك الضخمة بطيبة القديمة هى أكثرها تأثيراً فى نفسه. (٣٦) فالكرنك يمثل، بالنسبة لهيكىل « قدس أقداس مصر القديمة. عظمة الماضى ومجد التاريخ. المدنية البائدة الخالدة. الإنسانية فى كمالها الأسمى » . (٣٧) إن خشوعه أمام « ما يفوق الوصف » ، كما هو الحال فى مقبرة « توت » ، يولد فى نفس « هيكىل » شعوراً بالعجز والصمت. (٣٨) وهذا العجز عن التعبير عن مشاعره أمام عظمة مصر الفرعونية يقود « هيكىل » الى مطالبة كل مصرى بالقيام برحلة حج ماثلة للتعرف على تلك العظمة بنفسه. (٣٩) بل أنه يرى أن المصريين المعاصرين لا يمكن أن يفهموا العالم الحديث أو يدركوا إمكانياتهم إلا إذا تعرفوا أولاً على تراث الحضارة الفرعونية. فـ « أنت ابن اليوم لن تستطيع مهما فاخرت بعلم عصرك وفنه ودقته إلا أن تقف أمام تلك الآثار التى جاءت عليها القرون معجباً خاضعاً. » (٤٠)

وكما تشير المقاطع الأخيرة، فإن « هيكىل » ، فى مقالاته حول رحلته للآثار الفرعونية بصعيد مصر، لم يكن معنياً بمجرد وصف ما رأى. بل أن هدفه الأبعد كان هدفاً تعليمياً. كان هدفه هو تقديم ما يتصل بالحاضر، وتأكيد الصلة بين المصريين المحدثين وتراثهم الفرعونى. فهيكىل يرى أن العلاقة بين مصر القديمة والحديثة ليست علاقة من طرف واحد، يستمد فيها الجيل الحالى من المصريين الإلهام من أجداده دون ارتباط هؤلاء الأجداد بالعملية. لا، إنها، فى رأيه، علاقة جدلية بين مصرين، لكل منهما دوره الفعّال. (٤١) ومن هنا فهو يؤكد على أن المصريين المعاصرين إذا ما أدركوا نوايا أجدادهم فسوف يعلمون أن « رمسيس يعيد اليوم ما كان يقوله من قبل ليدفع به المصريين الأحياء ليستعيدوا لمصر من المجد والعظمة ما كان لها أيام ملكه » . (٤٢) وبالمقابل، فإن فى عنق المصريين المحدثين ديناً لهؤلاء « الموتى الخالدون » بأن يسيروا على خطاهم من أجل بعث مجد الأمة التى ينتمون جميعهم إليها. (٤٣)

ويستخدم « هيكىل » وسائل متعددة للتأكيد على عظمة التراث الفرعونى لمصر الحديثة. وأحد هذه الوسائل هى مقارنة إنجازات مصر الفرعونية بمنجزات اليونان وروما القديمة. وهو عندما يفعل ذلك، يجد أن الأولى أكثرهم تأثيراً بما لا يقاس. من هنا، فهو ينتقد المصريين المحدثين الذين يذهلون أمام الفن اليونانى والرومانى، ويبلغهم بأنهم إنما يفعلون هذا بدافع الجهل ؛ فإذا ما عاينوا الفن المتمثل فى مقبرة « توت » ، « لتضائل إعجابهم بتلك التماثيل [اليونانية والرومانية] والنقوش ولأخذ بأبصارهم وبقلوبهم وبعقولهم ملك الأسرة الثامنة عشر المصرية ». ويؤكد « هيكىل » على أن الميراث الفرعونى يفوق كل ما عداه : « وهل ترى فى الوجود أثراً لا يصغر ويتضائل ويفنى إذا ذكرت عظمة معابد الكرنك ». (٤٥)

وكان من الطبيعى أن تقود هذه المقارنات « هيكل » إلى بحث علاقة مصر الفرعونية ببقية العالم. والنقطة الجوهرية هنا هى الأثر العالمى - التاريخى للإنجازات الفرعونية. فـ «العصر الذهبى» المتمثل فى العصر الفرعونى فى مصر كان « عصراً ذهبياً » للإنسانية جمعاء. (٤٦) الإنسانية كلها مدينة بحضاراتها وتقدمها للنشال الذى قدمته مصر القديمة. مصر الفرعونية هى التى وضعت أسس الحضارة المتقدمة فى كل مكان ؛ فبينما كانت هناك مجتمعات إنسانية لا تزال فى المرحلة البدائية، كانت مصر الفرعونية تقود ركب الحضارة، لتصبح بذلك النموذج والمثال، أمام المناطق الأخرى، كى تلحق بها فى ركب المدنية. والمصريون فى حاجة لأن يدركوا أن « أجدادنا هم أجداد الفن وأن مصر هى مهد المدنية » (٤٧) ويخلص « هيكل » من هذا إلى التأكيد على أن مصر هى حقاً « قمة المدنية » ؛ لا تدانيها مدنية أخرى فيما قدمته من منجزات. (٤٨)

وينهى « هيكل » تأملاته حول تراث مصر الفرعونى بالربط بين المهمة التاريخية للمدنية المصرية فى الماضى، وبين ما يراه مهمة كونية لمصر الحديثة. فكما اعتمدت الإنسانية على زعامة مصر فى الأزمنة الغابرة، فلن يكون بمقدورها تحقيق التقدم فى العصر الحاضر « حتى تمسك مصر زمام القيادة ». على مصر أن « تتولى السير بالعالم فى سبيل الرقى والسعادة»، وتصبح مرة أخرى « أم المدنية ». ولن يتحقق هذا « حتى تكون مصر فى الطليعة، وحتى يدين الناس لها بالسبق والقيادة إلى غاية الكمال ». (٤٩) وقد أصبحت هذه الروح التنبؤية ملمحاً أساسياً للفكر الفرعونى.

وقد زار الآثار الفرعونية بالصعيد، خلال العشرينيات، كثيرون غير « هيكل » من المثقفين دعاة الفرعونية، من بينهم « عبد القادر حمزة ». (٥٠) وشأن غيره من دعاة الفرعونية، يشير إلى أن رحلته إلى صعيد مصر كانت تجربة حية تركت أثراً كبيراً فى نفسه. ويتسم وصفه للمواقع العديدة التى زارها بالخشوع المعتاد والتبجيل. وكان لآثار طيبة القديمة تأثير خاص فى شحذ خياله. فالمدينة تنبعث حية أمام عينيه. « طيبة تقف بكل عظمتها أمامى على ضفاف النيل، طيبة بكل قصورها، وشوارعها، وحدائقها، وأهلها يروحون ويجيئون، مواكبها الجليلة تتوجه نحو المعابد لتقدم القرابين لا وزوريس أو « آمون » أو « رع » أو غيرهم من الآلهة ». (٥١) وهو يسقط نظرتة الوطنية على آثار طيبة ؛ ف « طيبة هذه ليس لها إلا معنى واحد، هو قوة الإيمان بأمة عظيمة ». (٥٢)

لكن الوصف لم يكن هدف « حمزة » الأساسى من وراء الكتابة عن الرحلة. فالوصف ليس أكثر من مجرد خلفية للرسالة الوطنية التى يريد توصيلها عبر هذه « الآثار الخالدة »، التى رآها. وهو يؤكد فى هذا المقام على نقطتين. الأولى، لومه المصريين المحدثين على ما

يراه إهمالاً منهم لتراثهم القديم. فهو يوبخ معاصريه على تركهم القرائنة لعلماء المصريين الغربيين، الذين « يستغلونهم ويشرون، بينما نحن قعود ننظر بطرف أعيننا ». (٥٣) وهو يرى أن هذا الإهمال يمكن أن يسفر عنه أن « يفقد [المصريون] الصلة بين زمانهم وبين هؤلاء الأجداد ». (٥٤)

ومن النقطة الأولى تنبثق النقطة الثانية، وهى ضرورة اهتمام المصريين المعاصرين بزيارة الآثار الفرعونية. فهذه الزيارات لآثار مصر الفرعونية تلعب، فى رأيه، دوراً وطنياً هاماً. « لن يكون بمقدورنا، نحن المصريون، التعرف على مصر القديمة، أو أجدادنا الذين علموا اليونان والرومان وأقاموا أول مدينة فى العالم مالم ننظر إليهم من خلال آثارهم. يجب أن نرى آثارهم حتى نقتلى روحناً بالفخر والقوة، حتى نتخلص من [عقلية] الإحساس بالتدنى، التى ترسبت فى نفوسنا عبر قرون المذلة والعبودية. يجب أن نزورها، ونغلى عيوننا بها، نسمع بأذاننا نحن صيحات إعجاب أولئك الذين يحجون إليها كل يوم من أنحاء العالم، كى ندرك أن ما بيننا وبينهم لم ينقطع ». (٥٥)

إن « هيكل » و « حمزة » يمثلان فرعونية الشريحة الأقدم من المثقفين الوطنيين المصريين. فماذا عن فرعونية الأجيال الشابة من المثقفين المصريين ؟ قليلة هى فقرات الأدب الوطنى المصرى - المعبرة عن النظرة المبكرة لهذه المجموعة - التى تفوق ذكريات « أحمد حسين » عن رحلته الأولى إلى الصعيد ضمن رحلة مدرسية، فى ديسمبر ١٩٢٢. (٥٦) فقد كانت فرعونية « أحمد حسين » ، بحتميتها وديناميتها، تختلف اختلافاً بيناً عن المزاج الانطباعى الذى نجده عند « هيكل » أو « حمزه » . وإن كان هناك أوجه شبه أخرى فى النبرة والمحتوى، تبين إلى أى مدى كانت الفرعونية محور لقاء أيديولوجى بين الأجيال، يقبله ويتقاسمه جمهور المتعلمين المصريين من كل الأعمار.. على الأقل، فى أوقات الذروة.

بدأت جولة « حسين » بزيارة لوادى الملوك. وكان أكثر ما أثر فيه هو النقوش الموجودة على حوائط المقابر. وقد وجد أن من الصعب تصديق أن هذه اللوحات قد رسمت « منذ نيف وأربعة آلاف سنة » (٥٧). وبعد أن يستعلم عما إذا كانت قد جُددت أو هُذبت، وتصله الإجابة بالنفى، فإن « الحقيقة المدهشة » حول قدم هذه الآثار تجعله يندفع فى موجة من الشناء على «السز فى ألوان مصر القديمة » . (٥٨) وهو يرى فى هذه اللوحات الحية، برغم قدمها، رمزاً لخلود وأبدية مصر ذاتها. « ما بال علماء الألمان، بل الدنيا بأسرها يقفون حيارى أمام هذه الألوان الساحرة التى هزأت بالزمن وهزأت بالشمس والمطر والحرارة والبرودة وكل الظواهر الجوية.. هزأت بكل عناصر الفناء وبقيت حتى اليوم تسطع فيخيل إليك أنها قد صنعت بالأمس. أليس هذا إعجازاً أى إعجاز ؟ » (٥٩) وتضع « معجزة » الرسوم المصرية القديمة

« أحمد حسين » أمام سؤال بلاغى : « أليست علوم القرون الحديثة لا يزال أمامها أشواط وأشواط كيما تدرك أسرار علوم مصرنا القديمة وفنونها ؟ » (٦٠)

ولم يكن الرسم الفرعونى هو الجانب الوحيد، من جوانب مصر القديمة، الذى أثار دهشته. إذ كان صمود المومياوات الفرعونية دليلاً آخر على كل من استمرارية مصر الخالدة وتفوقها على غيرها من المدينات. وهو يسخر من المحاولات الحديثة الفاشلة للتحنيط. « هذه القدرة العجيبة على حفظ الجسم من الفناء عشرات الألوف من السنين تبدو بالنسبة لعلوم القرن العشرين عملاً مستحيلاً » . (٦١) ومرة أخرى، يجىء استنتاج « حسين » أوسع مدى، حيث تتضاءل المدنية الحديثة أمام حضارة مصر القديمة. وحسبما يصيغها هو، فإن تبجيله لرسم مصر القديمة بالأقصر قاده، فجأة، إلى إدراك أن « هؤلاء الجذود قد عرفوا من أسرار الطبيعة وفنونها ما لم تعرفه حتى الآن » . (٦٢).

توج « حسين » رحلته إلى الصعيد بزيارة مسائية إلى الكرنك. ومثلما كان الحال مع « هيكمل » من قبله، يصرح بعجزه عن التعبير عن مشاعره لحظة أن وقف وجهاً لوجه أمام العجائب المجتمعة هناك. « كنت مبهوراً إزاء هذا الجلال وهذا الشموخ الذى يملأ النفس إحساساً بالعظمة والقوة » . (٦٣) وكما حدث لحمزة فى طيبة، فإن الماضى يختلط بالحاضر عند « حسين » فى الكرنك. ويفعل الرهبة يمتزج الواقع بالأسطورة : ويصبح الكرنك حياً، أمام ناظره، كما كان فى غابر الزمان، جزءاً لا يتجزأ من حاضر مصر. « لقد كنت أنظر إلى أعمدة الكرنك وآثاره لا على اعتبار أنها آثار بل كأنه شئ حى يتكلم. لقد وقفت أمام المسلة المرتفعة هناك ووقفت أمام البركة وأمام منات التماثيل المعثرة هنا وهناك... وقفت كأنما أتلقي الأوامر والتعليمات.. وقد كان كل متر من الأرض.. بل كل شبر يحدثنى عن القوة والمجد.. وكنت أرى الجيوش المحتشدة التى سارت خلف تحتمس ورمسيس والتى فتحت دنيا ذلك الزمان.. وكنت أسمع أهازيج الانتصار وأتمثل النور الذى كان يسطع من هذا المكان.. وفى كلمة : لقد بعثت. ولقد صرت مخلوقاً جديداً » . (٦٤)

وتقودنا الجملة الأخيرة إلى أهم جوانب زيارة « أحمد حسين » لصعيد مصر. أى تأثره الشخصى. وفى فقرة معبرة، يروى « حسين » كيف أدى به الإنفتاح على « مجد أجداده » إلى ثورة نفسية. فالأشواق والتطلعات التى لم يكن واعياً بها من قبل تصبح، على أثر زيارته للصعيد، واضحة تماماً. « أحسست بمولود جديد قد نما فى روحي وأفكارى.. لقد كان يوماً خالداً من أيام حياتى.. ذلك أنه كان بدء التطور فى نفسى ودخولى إلى عالم جديد » . (٦٥) والتغيير الذى يشير إليه بسيط، لكنه خطير : « ولعمري فقد عشقت مصر وامتلأت غراماً بها وهياماً » . (٦٦) وما حدث له نتيجة زيارته إلى الصعيد، يقدمه « حسين » كنموذج

لازم لكل الشباب المصرى : فكما « بعثت » فى الكرنك، « يجب أن يبعث كل شاب فى مصر. ولقد خلقت من جديد. وهكذا يجب أن يخلق كل شاب فى مصر. » (٦٧)

وسواء فى سيرته الذاتية التى كتبت فى الثلاثينيات، أو فى مذكراته التى كتبت بعد ذلك بأربعين عاماً، فإن « حسين » يصر دائماً على أن « تلك الليلة التاريخية فى الكرنك » كان لها أثر كبير على حياته. (٦٨) وهو يتذكر كيف اندفع يخطب فى زملائه الطلبة، وهم لا يزالون فى الكرنك، حول معنى ما يرونه. وكانت رسالته قوية : « سرعان ما أحسست أن الحاضر لا يفتقر عن الماضى وأن النفس البشرية هى فى كل عصر وزمان وأن المادة لا تفنى.. فما لا شك فيه أن النيل كان يجرى كما يجرى اليوم وأن هذه النجوم كانت تلمع كما تلمع اليوم.. وأن كل شيء كما هو ». (٦٩) وكان الهدف، بالطبع، الاتصال الوثيق للحاضر بهذه الاستمرارية. و « هذه العظمة التى تحيط بكم ليست غريبة عنكم.. هؤلاء الذين شادوا كل ذلك قد أوروكم عزمهم وقوتهم. ومصر التى حملت لواء الإنسانية فى يوم من الأيام يجب أن تبعث من جديد كيما تعيد سيرتها الأولى. وأخيراً يجب أن ننفض عنا غبار الخمول والكسل.. ويجب أن نغلا أنفسنا إيماناً وعزماً. يجب أن نتذرع بالشجاعة والقوة.. يجب أن نعمل ونعمل حتى نبعث مصر بكل قوتها وبكل عظمتها ». (٧٠)

وهكذا، لم يكن التراث الفرعونى، بالنسبة للجيل الأصغر الذى شب وسط أجواء الفرعونية فى العشرينيات، تراثاً ميتاً منبت الصلة بزمانهم ومكانهم. فمصر تمتلك مخزوناً خالداً من العظمة. وعلى جيل المصريين الأصغر، الذى أعاد التعرف على عظمة أجداده وتشرب بروح ذلك الزمن العظيم، أن يتصدى لحمل رسالته التاريخية ببعث مصر الفرعونية. وعند مناقشته لأثر رحلته إلى صعيد مصر على دوره السياسى، يقول « أحمد حسين » : « منذ تلك الليلة فى الكرنك، وهبت حياتى من أجل إحياء مجد مصر الفرعونية. التحقت بأنصار الفرعونية، بل وقدمت الكثير فى هذا المجال من خلال دعوة الناس لاتخاذ أسماء فرعونية. بادئاً بنفسى سميت نفسى أحس.. وهو اختصار لأحمد حسين. استبدت بى الفرعونية، وصرت أعرف بمجنون الفرعونية ». (٧١)

انتشار الفرعونية فى الأدب والصحافة

تشكل الدعوة الفرعونية جانباً كبيراً من محتوى القومية القطرية المصرية. وكثيراً ما عبرت الصحف الرائدة ذات النزعة المصرية، فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، عن اهتمامها بمنجزات وعظمة مصر الفرعونية. يضاف إلى ذلك أن تلك الفترة شهدت ذروة الإنعاج الأدبى ذى الاستلهام الفرعونى.. فى المسرحيات والقصص والقصائد، التى انطلعت من مصر

الفرعونية موضوعاً لها. وقد حاول هذا الإنتاج الأدبي والصحفي ذو الاتجاه الفرعوني أن يقدم محتوى جديداً للحياة الثقافية للأمة المصرية الجديدة الموعلة في القدم.

وينبغي التأكيد على الطابع التعليمي لكثير من هذا الأدب الفرعوني. فاهتمام المثقفين من دعاة الفرعونية لم يكن منصباً على مجرد إعادة اكتشاف ماضى مصر كنوع من النشاط الثقافى ؛ بل أن اهتمامهم الأساسى كان موجهاً نحو جعل التراث الفرعوني مصدراً حياً لإلهام مصر المعاصرة. ولربما كان « سلامة موسى » هو أكثر هؤلاء المثقفين أصراراً على تأكيد الصلة الوثيقة بين مصر القديمة ومصر الحديثة. وهو، كمثقف شعبي، يرى فى نشر مفاهيم الفرعونية، ضرورة قومية : إن « درس الفراعنة هو فى النهاية الدعاية للفراعنة. ونحن نريد هذه الدعاية لأنها تتمم شخصيتنا التاريخية وتزيد كرامتنا القومية وتثير أذهاننا عن الأصول والأسس التى قامت عليها حضارتنا أى حضارة العالم » . (٧٢)

ولا يهتم « موسى » بدراسة العصر الفرعوني إلا من زاوية « قيمته لنا » ؛ فالسبب الوحيد لتعمق التاريخ المصرى هو أهميته فى إقامة « مصر فرعونيه حديثة » . (٧٣)

كانت الكتب المدرسية من أهم الوسائل الأساسية لنشر الأفكار الفرعونية. فكتب التربية الوطنية التى كانت تدرس فى مدارس الدولة المصرية الجديدة، فى العشرينيات، غالباً ما كانت تحوى فصولاً أو أقساماً حول تاريخ ومدنية مصر القديمة. (٧٤) بالإضافة إلى ذلك، شهد نظام التعليم المصرى مقررات اقتصرت على العصر الفرعوني. ويكفى استعراض عناوين أحد هذه المقررات للتدليل فخواها الفرعوني : الحضارة الفرعونية والأسر الحاكمة فى مصر القديمة ؛ النظام السياسى الفرعوني ؛ المعتقدات والآلهة المصرية القديمة ؛ العمارة الفرعونية ؛ الزراعة والتجارة المصرية تحت حكم الفراعنة ؛ تطور الجيش فى مصر القديمة، وحروبه ضد « الأجانب »؛ الفنون الفرعونية. (٧٥)

وفى عالم الصحافة المصرية، كان المزاج الفرعوني أوضح ما يكون فى الرسوم التعبيرية ومحتوى الصحف الوطنية الرئيسية فى تلك الفترة. فنرى جريدة « السياسة » و « السياسة الأسبوعية » ، على سبيل المثال، يضعان فى الترويسة تعويذة قرص الشمس المجنح الخاص بالإله « حورس » . وبالرغم من أن « السياسة الأسبوعية » لم تكن صحيفة مصورة بمعنى الكلمة، إلا أن صوراً ورسومات ذات موضوعات فرعونية كثيراً ما كانت تصاحب مقالاتها الخاصة بمصر القديمة. على أن الجوانب البصرية للفرعونية كانت أكثر وضوحاً فى « البلاغ الأسبوعى » الوجدية، و « المجلة الجديدة » التحديثية، وكلتاها كانتا تصدران ملاحق مصورة تتضمن موضوعات فرعونية. وكان هذا التأكيد البصرى على التراث الفرعوني موازياً للمحتويات النصية للصحف الثقافية المصرية لتلك الفترة. ففى « البلاغ الأسبوعى » التى

كان يرأس تحريرها « عبد القادر حمزة »، وفى « السياسة الأسبوعية » التى يرأس تحريرها « محمد حسين هيكل »، وفى « المجلة الجديدة » التى كان يصدرها « سلامة موسى »، « والهلل » التى ترأس « سلامة موسى » تحريرها خلال فترة طويلة من العشرينيات، فإن كثيراً من المقالات التى تتناول مصر الفرعونية تعكس اهتمام المثقفين دعاء المصرية بكافة جوانب الحياة الفرعونية. وعلى صفحات تلك الصحف الثلاث بصفة خاصة، نجد المثقفين الثانويين من دعاء المصرية يغطون تفاصيل المنظور الفرعونى ويلعبون دوراً كبيراً فى الترويج للفرعونية.

ولا عجب إن حظى علم المصريات باهتمام كبير من جانب الصحافة الثقافية المصرية فى أعقاب اكتشاف مقبرة « توت عنخ آمون ». فقد احتلت المقالات المتعلقة بالمناهج العلمية لعلم المصريات، وتطورها التاريخى منذ أواخر القرن الثامن عشر، وأبرز المكتشفين، مكاناً ثابتاً فى الدوريات المصرية فى تلك الفترة. (٧٦). وكان من بين أشكال المساهمة الموازية، اللقاءات مع علماء المصريات (وخاصة مع الجيل الشاب من الأثريين أبناء البلاد الصاعدين) التى استعرض هؤلاء الباحثون خلالها أعمالهم ودلالاتها بالنسبة لمصر الحديثة. (٧٧) وكان من الطبيعى أن تحظى مجموعات المتحف المصرى الضخم بالقاهرة باهتمام كبير، وسط المناخ الفرعونى الذى ساد أوساط المثقفين المصريين فى فترة ما بعد ١٩١٩. (٧٨) كذلك كانت صحف دعاء المصرية تقدم تغطية منتظمة للزيارات الرسمية التى كان يقوم بها زعماء الحكم المصرى الجديد لمواقع الحفر الأثرية، باعتبارها تجسيداً ملموساً للصلة بين قدماء الفراعنة والملكية المعاصرة. (٧٩)

ومن بين الأسر العديدة التى حكمت مصر الفرعونية، فإن الصحف الثقافية المصرية، فى عهد ما بعد ١٩١٩، توجه جل اهتمامها إلى المملكة الجديدة للأسر الثامنة عشرة والتاسعة عشرة والعشرين. وكان مما جذب مزاج العصر بصفة خاصة هو ما يتعلق بشوكة « العمارة » القصيرة العمر، خلال حكم الأسرة الثامنة عشرة : حداثه الفرعون « أخناتون » (« واحد من أكثر الفراعنة إبداعاً »، وجمال زوجته نفرتيتى، وشباب ابنهما « توت عنخ آمون »، وقد حظى كل هذا باهتمام كبير من جانب المثقفين دعاء الفرعونية أنفسهم، يدفعهم الحماس للحدائث، والجمال والشباب. (٨٠) وعلى مستوى أقل صوفية، كان هناك الاستشهاد بقوة وغزوات رمسيس الأول والثانى، من الأسرة التاسعة عشرة، لإثبات جانب آخر لا يقل أهمية، وهو مجد مصر القديمة. (٨١)

وفى إطار النقاشات الخاصة بمصر القديمة، كان هناك بالطبع اهتمام بالمفاهيم الدينية الفرعونية. وربما كان أهم ما فى الكثير من المقالات التى كتبها المثقفون دعاء الفرعونية، فيما

يخص ديانة مصر القديمة، هو الصبغة المعاصرة التي أضفيت على الماضى الفرعونى. وكانت هذه المقالات تنهج أحياناً نهجاً دفاعياً، مثل نفى التأكيدات الغربية المعاصرة على تسخير الديانة الفرعونية للشعب المصرى، (٨٢) أو تأكيد الإيمان الدينى للمصريين الفراعنة والارتباط الحتمى بين قناعاتهم الدينية وإنجازاتهم فى المجالات الأخرى. (٨٣) على أن أكثر المداخل شيوعاً كان التأكيد على الأهمية العالمية للمفاهيم الدينية الفرعونية، المبكرة، وتحليل كيف أسهمت الديانة الفرعونية فى الأنظمة الدينية التى جاءت بعدها، والتأكيد على أن « كثيراً من شرائع الإيمان المصرية القديمة أصبحت جزءاً من الديانات الحديثة المتقدمة ». (٨٤)

وتعد مقولات « سلامة موسى » ، حول طبيعة وأهمية المعتقدات والمنجزات الدينية الفرعونية، مثلاً جيداً على مصرية النقاشات التى قدمها دعاة الفرعونية بخصوص الديانة المصرية القديمة. فهو يرى أن تأثير مصر الفرعونية فى التاريخ الدينى للعالم كان، ببساطة، كاسعاً. فمصر الفرعونية هى منبع المعتقدات الدينية المتقدمة، التى انتشرت فى البداية من خلال اليهودية، ثم عبر المسيحية، والإسلام فى نهاية المطاف. (٨٥) ويشير إلى الفرعون « أخناتون » باعتباره واضع أسس الأفكار الدينية المتقدمة لمصر القديمة ؛ ويعزو « موسى » إليه بلوغ « التوحيد الحق » قبل أن تقضى الكهانة الرجعية على « ثورته التوحيدية ». (٨٦) كذلك يرجع « موسى » إلى مصر الفرعونية فضل تقديم فكرة البعث و « كنز عالمى من الأساطير » المتعلقة بخوارق الطبيعة وكيفية التعامل معها. (٨٧)

وتهتم الإصدارات الثقافية المصرية، فى فترة ما بعد ١٩١٩، اهتماماً كبيراً بالتعبير الفنى الفرعونى. وبالفعل، فقد خضعت كل أشكال الفن الفرعونى، من الرسم والعمارة إلى تصميم الأثاث والملابس، للتحليل. (٨٨) وتوضح خاتمة إحدى المقالات حول وصف وبناء الأهرام الإلحاح التعليمى الذى يميز كثير من الكتابات الصحفية ذات الاتجاه الفرعونى فى تلك الفترة؛ فعالم الفراعنة لم « يرتفع إلى أعلى قمم الإنسانية » فحسب بل « لا تزال عروق حياته الخالدة تنبض من خلال الكتابات والنقوش » (٨٩)

وكان الأدب الفرعونى أحد جوانب التراث المصرى القديم التى حظيت بالاهتمام المكثف من جانب الصحف الثقافية فى تلك الأيام. فقد كان هذا الموضوع محل اهتمام خاص من جانب « حسن صبحى » ، أحد المثقفين الفرعونيين البارزين فى العشرينيات، والذى خصص العديد من المقالات للغة مصر القديمة والكتابة الهيروغليفية، (٩٠) ولتحليل بنية ومحتوى الشعر الفرعونى وترجمة الأشعار الفرعونية إلى العربية الحديثة، (٩١) وللحديث عن الصلة بين هذا الأدب الفرعونى و « الأدب الوطنى » المصرى المعاصر. (٩٢) وبالطبع، فإن هدف الكثير من الكتابات التى تتناول هذا الموضوع هو الإلحاح المستمر على إقامة صلة لا تنفصم عراها بين

مصر الفرعونية ومصر الحديثة. ويهتم مقال « صبحى » ، « ألفاظ حية من اللغة المصرية القديمة » والنص المجهول حول « اللغة الفرعونية » ، اهتماماً كبيراً بالتماثل بين لغة الفراعنة واللهجة العامية المصرية الحديثة، وما يعنيه ذلك من الحاجة إلى ضرورة إدراك المصريين المعاصرين لهذه الاستمرارية اللغوية بين ماضى مصر وحاضرها، وضرورة الحفاظ عليها. (٩٣)

إن أفضل تعبير عن الاهتمام العملى الكبير بالتراث الفرعونى من جانب المثقفين الوطنيين فى فترة ما بعد ١٩١٩، يتضح لنا من خلال نقاشهم حول إثنين من ملامح مصر الفرعونية : مجدها وعظمتها بين المجتمعات القديمة الأخرى ؛ ودورها فى تطور العالم ككل. فقد حفلت المقالات التى تتناول مصر الفرعونية بالحديث عن الرهبة التى يشعر بها المصريون وغير المصريين، على السواء، أمام آثار وطقوس وعظمة الفراعنة. (٩٤) وهى مقالات متميزة بوضوح، تستخدم قوة وعظمة مصر القديمة كملهم لحاضر ومستقبل مصرى أكثر قوة وعظمة. وكما كان الحال بالنسبة لمحمد حسين هيكل من قبلهم، فإن هؤلاء الكتاب يعتبرون أنفسهم مستردو مجد مصر القومى، الذى يعد، بالمقابل، ركيزة ضرورية لقوميتهم المعاصرة. ويصيح « أحمد حسين هذه النقطة بقوة، فيقول : « نحدثك عن مصريتك الفرعونية لأن فى هذا سر عظمتك ونقول لك آمن بأنك كأسلافك فعليك أن تعيد مجدهم. أيها المصرى آمن بعظمتك فوالله أنك لعظيم. عظيم بتكوينك. عظيم بماضيك عظيم بحاضرك ومستقبلك أيضا ». (٩٥)

على أن الدلالة العالمية للحضارة الفرعونية القديمة، ودورها الحاسم فى وضع الأسس المادية والروحية للتقدم الإنسانى كانت أكثر سحراً بالنسبة للمثقفين من دعاة الفرعونية. فقد كانت الفكرة الخاصة بدور مصر التاريخى العالمى أكثر المقولات شيوعاً فى الأدبيات الفرعونية، خلال عهد ما بعد ١٩١٩. ولا عجب فى ذلك، فهذا المفهوم يقدم للمثقفين الوطنيين الذين تستبد بهم فكرة صياغة صورة جديدة لمصر، تعبد للأمة فخارها وتقديرها لذاتها، يقدم دليلاً « موضوعياً » على عبقرية مصر الحضارية الأصيلة وتفوقها على غيرها من الجماعات القومية.

وهناك اثنان من الجوانب العديدة لدور مصر فى العالم استأثرا باهتمام المقالات التى تعرضت لهذا الموضوع. فمن ناحية، تؤكد هذه المقالات على أن الإسهام المصرى فى التطور الإنسانى كان متفرداً للغاية ولا مثيل له. فليست هناك مدنية أو مجتمع من المجتمعات يدانى ما قدمته مصر للتاريخ العالمى. ومن ناحية أخرى، تؤكد المقالات على المدى الذى وصلت إليه تلك المساهمة المصرية ؛ فالعناصر والمؤثرات الفرعونية يمكن تمييزها فى كل « ثقافة رفيعة » شهدتها آسيا وأفريقيا والأمريكيتين. وكان يشار إلى سبق مصر الزمنى بعبارات مثل « مصر، مهد الحضارة العالمية » ؛ « مصر، منبع الحضارة » ؛ « مصر، أم

الدنيا « : « مصر، أم المدنية » : « مصر، أم الإنسانية ».

وخير مثال للاتجاه نحو رؤية أهمية مصر التأسيسية فى التاريخ العالمى نجده فى كتابات « سلامة موسى » . فالتاريخ الفرعونى، عند « موسى » ، يشكل جزءاً أساسياً من تاريخ الإنسانية. وسبق مصر الزمنى فى تطور المدنية يجعلها ينبوع المدنية فى العالم. وبصورة محددة، فإن مصر كانت أول بلد يحقق الانتقال المادى من المجتمع الرعوى البدائى إلى شكل من التنظيم الاجتماعى أكثر زراعية وتعقيداً. (٩٦) وتقوم فرضية « موسى » على أنه ليست هناك مدنية لم تتأثر بمصر القديمة. فـ « الفراعنة ليسوا أجداداً لنا وحدنا : إنهم أجداد العالم » . (٩٧) ويتعبّر أوضح، فإن المصريين هم « شعب عالمى » وتاريخهم هو « تاريخ الدنيا » . (٩٨)

لقد كرس « سلامة موسى » الكثير من كتاباته التاريخية فى تلك الفترة لتفصيل مظاهر هذه الفرضيات العامة. فهو يفرد مقالات لهذا الأثر على العراق، حيث يرد أصول الحضارة السومرية إلى استعارات العراق للتكنولوجية من مصر الفرعونية، التى ظهرت حسب رأيه، قبل سومر، (٩٩) وعلى حضارات الهند القديمة، وآسيا الوسطى، وجنوب شرق آسيا؛ (١٠٠) وعلى أمريكا الوسطى، حيث يرجع قيام المدنية إلى المؤثرات البحرية المصرية؛ (١٠١) وعلى شعوب الشرق الأوسط السامية. (١٠٢) وهو يذهب إلى حد التأكيد على وجود مؤثرات فرعونية هامة على إنجلترا، وذلك من خلال مقال يحاول فيه تقصى المصطلح الجغرافى الإنجليزى لكى يظهر للمصريين التأثير اللغوى المصرى. (١٠٣) وهو ينطلق فى مقاله هذا من منطق فرعونى ووطنى صرف : فـ « صحيح أن الإنجليز يحتلون بلادنا، لكن التاريخ يثبت أننا احتلنا بلادهم منذ ألفين وخمسمائة عام مضت، وأن أسماءنا المصرية لازالت حية فى مدنهم، وأنهارهم وخلقناهم » . (١٠٤)

ويردد المثقفون الأحداث سنأ من دعاة الفرعونية تأكيدات « موسى » . فناشد سيفين يرى أن « مصر هى مهد الحضارة... فهى التى اخترعت الكتابة فكانت روح الحضارة وسر وجودها. وهى التى خرجت بالزراعة من الطور البدائى بما اخترعت من الآلات التى لا تزال مستعملة فى مصر وغير مصر إلى يومنا... ومصر هى التى أوجدت أكمل نظام للحكومة فى زمنها وإليها وحدها مرجع الفضل كله فيما عرف من تقاليد الملك وشاراته. ومصر كانت فى عقائدها أهدى سبيلاً من سائر الأمم التى خلت فقد كانت تؤمن بالبعث واليوم الآخر وبالثواب وبالعقاب ولا أعرف أمة من الأمم قبل الرسل كانت على شىء من هذا... تلك هى مصرنا مصر الفراعنة » . (١٠٥) وكالعادة، كان « أحمد حسين » أكثر وضوحاً وحدة : « فقدما والإنسانية تعيش فى الكهوف والغابات أكثر ما تكون قريباً من الحيوان كنت تنشئ أول

مدنية على ضفاف النيل وهى مدنية تزرى بالمدنيات جميعها قديمها وحاضرها. وهكذا أخذت مصر بيد الإنسانية من آلاف السنين وقادتها من الكهوف إلى الديار، ومن الهمجية إلى النظام، ومن الجهل إلى العرفان». (١٠٦)

كان باستطاعة المثقفين دعاة الفرعونية أن يجدوا مؤثرات فرعونية هامة فى كل شىء تقريباً. وقد استطاع « سلامة موسى » أن يرصد سوابق فرعونية للتطورات الثقافية اللاحقة؛ من أدبيات الحكمة اليهودية (كتاب الحكم التوراتية « ليس سوى أمثال «أمينونيس» المصرى») إلى الملاحم اليونانية (كثير من الباذة هومر « موجود فى القصص المصرية ») إلى المأثورات اليونانية والعربية (« كثير من الحكم والمأثورات التى نعتقد بأنها من وضع العرب أو اليونانيين هى فى حقيقة الأمر من خلق المصريين »). (١٠٧) وأحياناً ما كانت المفاهيم العالمية « لمصر الفرعونية تقدم باعتبارها « المنبع الروحى » لأكثر المجريات الثقافية المعاصرة. فسلامة موسى، على سبيل المثال، يعزو الكثير من أفكار التنوير الأوروبى الحديث إلى أصول فرعونية. فبدون المنجزات الحضارية لقدماء المصريين للسيطرة على الطبيعة، لم يكن من الممكن إحداث التنوير. (١٠٨) ويمتد ادعاء « موسى » حول الأصداء اللاحقة للفكر الفرعونى لتشمل مناطق كثيرة من العالم ومساحات كبيرة من التاريخ العالمى. فهو يؤكد على أثر « الأفكار الفرعونية» على مفكرين شديدي التباین، من « روسو » إلى « تولستوى » ، إلى « غاندى » . (١٠٩)

ويحظى الإسهام المادى لمصر الفرعونية فى التقدم الإنسانى باهتمام مماثل. وتعرض الكثير من الصحف الثقافية المصرية للاكتشاف أو للاختراع المصرى للجوانب المادية للمدنية. فالقراءة والكتابة ؛ المقاعد والموائد وأوانى الطعام ؛ الزجاج والأوانى الزجاجية ؛ المنشآت العامة وتخطيط المساكن ؛ استعمال الأعمدة فى العمارة ؛ استخدام القوارب فى النقل والتجارة ؛ استخدام الذهب فى الفن والتبادل ؛ الجيش الديمقراطى والمنظم معاً ؛ مبادئ علوم الفلك والكيمياء، والبيولوجيا، والجغرافيا، والرياضيات.. كل هذا وأكثر يعود إلى مصر القديمة. (١١٠) والهدف الرئيسى من وراء مثل هذه التحليلات هو بيان، بطريقة أو بأخرى، كل من السبق الزمنى لمصر فى أوجه الحضارة تلك، وأثرها البعيد المدى على بقية العالم. وعند الحديث عن أى شىء من أصل مصرى قد يكون له دلالات إيجابية وأخرى شعبية، فإن التأكيد يكون بالطبع على إيجابياته. ففى مقال « محمد لطفى جمعة » عن «الديمقراطية المصرية فى عهد الفراعنة» ، على سبيل المثال، يتركز اهتمام الكاتب على نفى الاعتقاد بأن الصفوة الفرعونية كانت تستعبد الجماهير وتستغلها. وهو يرى أن الإنجازات الفرعونية العظيمة لم تكن لتحقيق لو لم يسد المجتمع الفرعونى الحرية والانسجام ؛ فالتقسيم الطبقي الفرعونى أمر « نظرى صرف » والمجتمع الفرعونى كان « يقوم على الحرية والمساواة

والإخاء» (١١١). ويواصل « جمعة » حديثه مبيناً أن الدلائل الأثرية والتاريخية الحديثة تشير إلى أثر هذه « الديمقراطية » الأولى على ديمقراطية اليونان القديمة الأكثر شهرة : « كانت بلاد اليونان نفسها وحدات تتشابه فى نظامها السياسى مع أنظمة مصر القديمة » (١١٢).

وقد حظيت النقطة الأخيرة باهتمام خاص من جانب المثقفين من دعاة الفرعونية. وقد دفعتهم درايتهم المستقرة حول الأهمية التاريخية للمدنيات اليونانية والرومانية القديمة فى التطور اللاحق لأوروبا وامتداداتها فى تقدم الغرب الحديث، إلى إبراز أن الإنسانية جمعاء، بما فيها أوروبا، مدينة ببذور تقدمها لمصر الفرعونية بأكثر مما هى مدينة لليونان وروما. فهم يرون أن التراث الفرعونى هو المصدر المطلق لكثير من إلهام النهضة والتنوير، ولتقدم أوروبا العلمى والفلسفى بوجه عام. ومقولتهم بسيطة لكنها قوية : فحيث أن اليونان وروما قد استمدتا الكثير من حضارتيهما من مصر الفرعونية، فإن هذه الأخيرة هى التى تستحق التنويه باعتبارها المنشأ الحقيقى للمدنية والمصدر الحق لفاهيمها ووسائلها. (١١٣)

ومرة أخرى، يقدم « سلامة موسى » خير مثال لهذه النزعة. واهتمام « موسى » فى نقاشه لمكانة مصر الفرعونية بالنسبة لبقية العالم موجه إلى إعطاء الأولوية للمتطلبات المصرية فى مواجهة غرمائها الشماليين. فهو يطلق على مصر « المهد الأول » للحضارة بينما يطلق على اليونان « المهد الثانى ». (١١٤) وإسهام مصر فى تاريخ العالم، فى الجوانب المادية والفن والدين، أكثر أهمية من إسهام اليونان فى التجارة والفلسفة. إلى جانب ذلك، يعزو « موسى » كثير من علوم اليونان وآدابها وفلسفتها وفنونها إلى سوابق مصرية، ويعتبرها تنويعات لموضوعات ذات أصل مصرى. (١١٥) وبالمقابل، فإن الأثر اليونانى على بقية العالم هو، فى جانب منه، استمرار للتأثير المصرى : ف « انتشار المدنية اليونانية دليل غير مباشر على انتشار المدنية المصرية ». (١١٦) وهكذا، لم تكن الحضارة اليونانية « خلقاً أصيلاً » وإنما « تطوير لاحق » لحضارة مصر الفرعونية. (١١٧)

وما ينطبق، عند « موسى »، على اليونان، ينطبق عند « عبد القادر حمزة » على كل من اليونان وروما، فهو يرى أن الجانب الأعظم من المنجزات الحضارية لكلتا الحضارتين إنما هو استلهام مصرى. وهو يستشهد بكتاب « جوستاف لوبون » (المدنية المصرية)، ليؤكد على أن « هاتين المدنيتين [اليونان وروما] اتصلتا بالمدنية المصرية وأخذتا من علومها كل عناصر حياتهما ». (١١٨) ويقدم « محمد زكى صالح » صياغة أكثر شمولاً لنفس الفكرة، فيقول : « اليونانيون، بكل جمال التعبير ونبل الأفكار التى قدموها : والرومان، بكل قوتهم فى الإدارة و[المثل] الأعلى لصرامة الحكم الذى قدموه : بل وحتى الأنجلوساكسون، الذين يمثلون [اليوم] القوة والعظمة .. كلهم، يتضاءلون أمام مصر الخالدة . يؤدون التحية لمصر كما يحى الجندى قائده، أو التلميذ معلمه. ولا عجب فى هذا، فمصر هى المعلم الأول لكل الأمم والشعوب ». (١١٩).

والباعث وراء هذه الرؤية الدفاعية للتاريخ واضح : فالتذكير بالتفوق المصرى على روما واليونان هو بمثابة شحذ لمشاعر تأكيد الذات الوطنية والافتخار الوطنى، وهو ما يمثل جذر الحركة الفرعونية.

ولم يكن الهدف من وراء تلك الصورة الفرعونية لمصر كمعلم أول للإنسانية هو مجرد استخدامها كمصدر للفخر الوطنى المصرى : فقد كان الكثيرون من المثقفين أصحاب النزعة الفرعونية ينظرون كذلك إلى المستقبل. إنهم على قناعة بأن بعث مصر، فيما بعد ١٩١٩، والنهضة الفرعونية الذين يشكلون جزءاً منها، سوف يعيد مصر فى النهاية إلى موقع الصدارة الأولى كقيادة للعالم ككل. إن الدعوة الفرعونية تتسم بروح مسيحانية messianic. فالمثقفون أصحاب الدعوة الفرعونية، فى معظم رؤاهم، يرون أن على مصر الحديثة وشعبها أن ينهضوا بنفس الرسالة التى حملها الأجداد للإنسانية جمعاء : أى إنارة الطريق أمام التقدم الإنسانى. وهذا الدور العالمى متأصل فى طبيعة مصر : فقد كان لمصر دائماً رسالة عالمية للإنسانية جمعاء : أى إنارة الطريق أمام التقدم الإنسانى وهذا الدور العالمى متأصل فى طبيعة مصر : فقد كان لمصر دائماً « رسالة عالمية للإنسانية جمعاء » . (١٢٠) ومثلما كانت أول حضارة يشهدها العالم، فمن المحتم أن تلعب مصر الحديثة « دوراً رئيسياً فى تقدم المدنية المعاصرة » . (١٢١) إن الماضى يكشف عن الطريق إلى المستقبل. من هنا، فإن « موسى » يرى أن جل هدف الإحياء الفرعونى المعاصر لمصر هو « حثنا على العودة إلى موقع قيادة البشرية الذى كان أجدادنا يحتلونه » . (١٢٢) ويقدم « أحمد حسين » التفسير المسيحانى بلغة أقوى، ويتنبأ بثقة أن المصريين عندما ينجحون فى بعث « فرعونيتنا.. فبشر العالم بمدينة جديدة تنبعث من ضفاف النيل المقدس » . (١٢٣)

وتقدم إحدى افتتاحيات « السياسة الأسبوعية »، فى ١٩٢٨، أكثر التعبيرات الفلسفية بلاغة عن الطبيعة المختارة لمصر الخالدة. وهى ترد رسالة مصر العالمية والمستمرة تجاه الإنسانية إلى تاريخ وجغرافية البلاد. فيفضل موقعها الجغرافى الفريد، كانت مصر منذ نشأتها مركز العالم، وملتقى الطرق « الخالد » فى قلب التحولات الكبرى التى شهدتها التطور الإنسانى. (١٢٤) وبصياغة أكثر ميتافيزيقية، فقد كانت مصر دائماً حلبة مصارعة ديوك التاريخ، وحلبة الصراع الأبدى بين « النور والظلام » : بين « الحق والباطل » : بين « الصبح والخطأ » . (١٢٥) وهكذا فإن رسالة مصر لا تقف عند حد. وهذه الرسالة، الراسخة فى النظام الطبيعى للعالم، تنبع من طبيعة البلاد ذاتها. لكن هذا الدور التاريخى العالمى كان مرهوناً كذلك بقدرات مصر. ففى الماضى، أثبتت البلاد أنها أكثر من ند فى مجابهة التحديات التى يفرضها عليها موقعها فى قلب العالم. وكما كانت مصر الفرعونية على دراية بموقعها المتميز وتعمل على ضوئه، فإن على مصر الفرعونية الحديثة أن تفعل الشيء

نفسه. (١٢٦) وبهذا، تقدم الصحيفة رؤية مسيحية لعودة مصر إلى مكانها الطبيعي في نظام الأشياء، أى « مركز الإبداع »، ومنازة التقدم للعالم أجمع. ومركز للصراع الكوني بين الخير والشر عبر الزمان، فإن البعث الذى تشهده مصر سوف يجعل البلاد مصدراً لـ « النور، والحقيقة » ومرشد للشرق والغرب على السواء. (١٢٧)

وكان من الطبيعى أن ينعكس المنظور الفرعونى على الأدب المصرى فى مرحلة ما بعد ١٩١٩. وقد برزت الموضوعات الفرعونية بشكل خاص فى المسرح والشعر، وأحياناً فى فن القص المصرى الوليد. فبفضل المزاج الفرعونى العام الذى ميز تلك الفترة، حتى الكتاب الذين لم يؤمنوا بالفرعونية كانوا يتخذون من مصر الفرعونية موضوعاً لكتاباتهم، من حين لآخر. ورغم توفر أبحاث كثيرة حول هذا الموضوع، فإننا نأمل هنا أن نتناول أهم التجليات الأدبية ذات النزوع الفرعونى التى شهدتها تلك الفترة.

كانت الدراما أكثر فروع الأدب المصرى، فى حقبة ما بعد ١٩١٩، استخداماً للموضوعات الفرعونية بشكل لافت للأنظار. فقد شهدت مصر فى أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات عدداً من المسرحيات التى تدور حول مصر القديمة، حفلت بالإعجاب بمنجزاتها. وتعد مسرحية « أخناتون، فرعون مصر » (١٩٢٧) لأحمد زكى أبو شادى أكثر الأمثلة تعبيراً عن هذا الجنس الأدبى. فنحن هنا أمام أكثر شعراء مصر موهبة وأكثرهم إيماناً بالفرعونية، يبعث حمى أجواء عهد العمارة ومحاولة الثورة الدينية والثقافية والحضارية التى شهدتها. و « أخناتون » نفسه ينال التمجيد على أفكاره الجريئة وباعتباره « مصلحاً » و « ثورياً » ؛ وتركز الأضواء على « نضاله البطولى » ضد قوى المحافظة والرجعية المترسخة فى هيئة الكهنة والمؤسسة الملكية. (١٢٨) وبطريقة متميزة، يرى مؤلف المسرحية فى أهداف « أخناتون » وآماله نفس المبادئ الحديثة للسلام والأخوة الإنسانية وسعادة المجتمع. (١٢٩) وكان من الطبيعى أن يرى فى المرض المفاجئ وموت هذا الفرعون المصلح العظيم، وما ترتب عليه من فشل « ثورته »، خسارة فادحة لمصر والعالم. (١٣٠) ويختتم « أبو شادى » مسرحيته على الوجه التالى : « وهكذا تسدل الستار على خاتمة أعظم شاعر مفكر فهم معنى الأخوة منذ فجر التاريخ... وضحى بالعظمة والسطوة فى سبيل تعزيز مبادئه العالية ونشر يقينه الروحى الفكرى ». (١٣١) لكن الخسارة لم تكن تامة. فها هى كلمات المؤلف تعود مرة أخرى لتعلن أنه « كان حياً خالداً لرسل السلام فى جميع الأجيال ». (١٣٢)

هناك كذلك مسرحية « أحمد صبرى » « كاهن آمون : دراما فرعونية » (١٩٢٩). ويدور موضوع هذه المسرحية أيضاً حول ثورة « أخناتون » الدينية الجذرية. وهى تتخذ موقف الإشادة بالفرعون المصلح وما قام به من إصلاح ؛ فعنده هو عهد « الخلق والإبداع

الفنى» (١٣٢). بل إن رد الفعل على محاولة «أخاتون» لم يح أثرها الإيجابى والتقدمى. ويرى «صبرى» أن سعيه نحو «شحن الروح الوطنية المصرية» وتسامحه الدينى، الذى تبناه خلفاؤه من الفراعنة، وكذلك أفكاره، أصبحت بشكل عام «تراثا حيا» للأجيال التالية من المصريين. (١٣٤)

ولم يفت الموسيقى أن تشيد بالعصر الفرعونى. وقد شهدت العشرينيات اثنين من الأعمال الشعبية : «مجد رمسيس» (١٩٢٣)، و «توت عنخ آمون» (١٩٢٤). وكلاهما تأليف «محمود مراد» وتلحين «سيد درويش». وفيما بعد، يحدثنا «أحمد حسين» عن الأثر الكبير لمسرحيتى «مراد» و «درويش» على الأجيال الأصغر سناً التى نما وعيها السياسى خلال العشرينيات. (١٣٥) فقد عرضت فرقة التمثيل بمدرسته الثانوية المسرحيتين فى أواخر العشرينيات. وتأثر «أحمد حسين» بمسرحية «مجد رمسيس» بصفة خاصة. وإذ أخذ التلاميذ فى الكرنك، على سبيل المثال، بعظمة ما رأوا، فقد انطلقوا ينشدون أغانى «مراد» و «درويش» : «وتملكتنى الحماسة فأخذت أنتقل من نشيد إلى نشيد.. ثم رأينا أن نعيد تمثيل الرواية لحنا لحنا وكلمة كلمة.. ثلاث ساعات قضيناها أمام أبواب الكرنك نرتل أناشيد المجد والفخار» (١٣٦)

وينبغى أن نضم إلى قائمة المسرحيات الفرعونية هذه مسرحيتى «توفيق الحكيم» الأوليين : «أهل الكهف» (١٩٣٣) و «شهر زاد» (١٩٣٤). وهاتان المسرحيتان الفلسفتان تتناولان قضية «الصراع بين الزمان والإنسان» و «الصراع بين الإنسان والمكان». (١٣٧) وتشير عدم عودة «توفيق الحكيم» - الذى أصبح فيما بعد كاتباً مسرحياً وفير الإنتاج - إلى الموضوعات الفرعونية المباشرة، كما فى هاتين المسرحيتين، إلى قوة المزاج الفرعونى فى التأثير على التعبير الإبداعى حتى منتصف الثلاثينيات. كذلك فإننا نجد التيمات الفرعونية فى القصة المصرية خلال العشرينيات. معالجات قصصية للعصر الفرعونى على هيئة إصدارات شعبية مسلية، مثل حكاية [الملكة] «نفرت، أو عشيقه فرعون» (القاهرة، ١٩٢٨)، وهى قصة عاطفية تاريخية تدور أحداثها فى المملكة القديمة. (١٣٨) وفى مجال القصة القصيرة، قدم «محمد حسين هيكل» عدة قصص تتناول موضوعات فرعونية، وذلك خلال العشرينيات وأوائل الثلاثينيات. ويبدو أن اهتمام «هيكل» فى هذه القصص ينصب على إعادة خلق العالم الميثولوجيا الداخلية لقدماء المصريين بطريقة تسمح للمصريين المحدثين مشاركة أسلافهم القدماء عالمهم الوجدانى والروحى. (١٣٩)

وبطبيعة الحال، تعد رواية «توفيق الحكيم» «عودة الروح» التى كتبها فى ١٩٢٧، وصدرت فى (١٩٣٣) أكثر الأعمال التى تتناول موضوعات فرعونية شهرة. وكما سبق أن

رأينا، فهي تساند المزاج المعادى بشدة للعرب، الذى ساد فترة ما بعد ١٩١٩، والأمل المشوب للمثقفين الوطنيين لبعث الروح المصرية الأصيلة فى مصر الجديدة. وما نود التأكيد عليه هنا هو طبيعتها الفرعونية العميقة. فهي، فى جانب منها، تستلهم أسطورة « البعث » المصرية القديمة، المتصلة بالإله « أوزيريس »، وتستشهد أكثر من مرة بـ « كتاب الموتى » الفرعونى، ورمزيته المتمحورة على موضوع البعث الآتى لمصر الحديثة بعد آلاف السنين من الخسوف الوطنى. وربما كانت « عودة الروح »، فى رؤيتها لصعود مصر جديدة من معمار الثورة الوطنية، أفضل تعبير أدبى عن الروح الفرعونية التى سادت مصر فى عهد ما بعد ١٩١٩. (١٤٠).

وقد تجلّى التعبير عن الفرعونية بصورة أكبر وأوضح فى إنتاج الشعراء المصريين فى مرحلة ما بعد ١٩١٩. فأشكال التعبير الشعرى ظلت، أكثر من غيرها من أشكال التعبير الفنى، محافظة أو كلاسيكية جديدة على أكثر تقدير، وذلك حتى العشرينيات. ولكن مع حلول العشرينيات، حتى الشعراء المحافظين، شكلاً ومضموناً، بدأوا ينتقلون إلى التعبير عن المزاج الفرعونى للمرحلة الجديدة. فبدأ « خليل مطران » و « أحمد شوقى »، و « حافظ إبراهيم »، و « محمد ولى الدين يكن »، و « محمد عبد المطلب »، و « أحمد الكاشف »، وبدرجة أقل - « إسماعيل صبرى » التحول، بدرجة أو بأخرى، عن عقيدتهم الوطنية المصرية ذات المنحى العثمانى - الإسلامى الأوسع إلى اتجاه ما بعد الحرب، الذى ينظر إلى مصر ككيان مستقل. وبالنسبة للدعوة الفرعونية بصفة خاصة، فقد تناولت قصائد شعراء مصر البارزين فى عهد ما بعد ١٩١٩، نفس الموضوعات ذات الطابع الفرعونى التى شكلت مثقفى المرحلة، وعبروا فى قالب شعرى عن نفس الاعتقاد بأن ما بعد ١٩١٩ يمثل بداية لعهد من العظمة النيوفرعونية المصرية. (١٤١)

ولا يوجد من يعبر عن المزاج المتغير لذلك العهد خيراً من الشاعر الجليل « أحمد شوقى »، عميد الشعراء المصريين خلال العقود الأولى من القرن العشرين. وكغيره من كتاب تلك الفترة، يرى « شوقى » فى مصر الفرعونية « مهد المدنية الإنسانية »، التى منحت ما تلاها من مدنيات ركانزها. (١٤٢) وكغيره كذلك، يؤكد على دور مصر القديمة فى قيام الحضارتين اليونانية والرومانية القديمتين. فهو ينشد :

فكانو الشهب حين الأرض ليل وحين الناس جد مظللتنا

مشت بمنارهم فى الأرض (روما) ومن أنوارهم قبست أثينا (١٤٣)

وفى قصائد أخرى، يمتدح « أحمد شوقى » مصر القديمة باعتبارها مهد عقيدة التوحيد، التى أخرجت الإنسانية من الوحشية إلى النور. (١٤٤) والقصائد ذات الطبيعة

الفرعونية المحددة عند « أمير الشعراء » تضم ثلاث لوحات عن الملك « توت » ومقبرته، بالإضافة إلى قصائد أخرى عن الأهرامات، وأبى الهول، ورمسيس الثانى. (١٤٥) وشأن كل دعاء الفرعونية فى تلك الفترة، فإن شعر « شوقى » الوطنى يتسم بالسعى الدائم للكشف عن مجد مصر الفرعونية لصالح مصر المعاصرة. فقصائده تدعو شباب مصر إلى استمداد الثقة بالنفس والحيوية من « عظمة أجدادهم » الفراعنة ، وإلى محاكاة العظمة والجلال المتجسدين فى إنجازاتهم. (١٤٦) وهكذا نرى أنه حتى زعيم النيوكلاسيكية الشعرية خلال فترة ما قبل الحرب والموالى للعثمانية، يقدم العديد من القصائد التى تحمل المنظور الفرعونى الذى تبناه المثقفون المصريون فى عهد ما بعد ١٩١٩. (١٤٧)

وإذا كان للمزاج الفرعونى الجارف فى العشرينيات هذا الأثر فى الشعراء الأكبر سناً، من كانوا يحملون أفكاراً تقليدية، فلا عجب أن يحدث هذا مع الشعراء الأصغر سناً، بل ودرجة أكبر من الحماس تجاه تراث مصر الفرعونية. فمنذ ١٩٢١، أصدر « إبراهيم عبد القادر المازنى » و « عباس محمود العقاد » « الديوان » ، والذى يضم عدة قصائد فرعونية. (١٤٨). وفى ١٩٢٦، أصدر « أحمد زكى أبو شادى » مجموعة من أعماله تحت عنوان « وطن الفراعنة »، وكلها مكرسة للتنويه بـ « مجد مصر القديمة »، والإشادة بآثار الفن الفرعونى، والتعبير عن الرغبة فى إحياء العصر الذهبى لفراعنة مصر. (١٤٩)

وتعد أعمال الشعراء المصريين الشباب، الذين لم ينشروا قصائدهم إلا فى أعقاب ثورة ١٩١٩ الوطنية، أكثر تعبيراً عن النظرة الفرعونية التى سادت تلك الفترة. فقد تأثر هؤلاء الشعراء بالمنظور الفرعونى بدرجة تفوق تأثر الشعراء الأكبر سناً. وربما كان « محمد الأسمر » مثالا لجيل الوسط من شباب الشعراء الذين تأثروا بالنظرة الفرعونية. وفى قصيدة له، نُشرت فى ١٩٢٧، يفاضل الشاعر بين الاختلافات الضخمة فى التراثين الثقافيين المصرى والعربى. وعندما ينظر الشاعر إلى عظمة أجداده المصريين من الفراعنة، فإن إنجازات العرب القدماء تتضاءل أمام ناظره. وينتقص « الأسمر » من شأن الإبداع الأدبى لإثنين من كبار الشعراء الأميين، هما « الفرزدق » و « جرير ». وهو يرى أن الشاعرين لو كانا قد علما بعظمة مصر الفرعونية، لما تفاخرا بأنسابهما العربية. فهو يصيغ مقارنته قائلاً :

أشدت بقومى (يافرزدق) فاستمع	إذا عى يوما بالجواب جرير
فلو كنت تدري ما الفراعين لم تقل	(أولئك أبائي) وأنت فخور

معالم على طريق الفرعونية

لم يستمر المزاج الفرعونى الذى رافق الدعوة المصرية، خلال فترة ما بعد ١٩١٩، على نفس حدته طوال الوقت. وكما سبق وأن لاحظنا، فإن توقيت ظهوره يعود إلى ابتداء عهد الملكية المصرية المستقلة وما تزامن معها من اكتشاف مقبرة « توت عنخ آمون »، فى أوائل العشرينيات. وقد بلغت ذروته فى الفترة ما بين ١٩٢٤ - ١٩٣٠، عندما غصّت الصحافة المزدهرة فى مصر، التى كانت تبدو وقد نعمت بالسلام والتقدم، بجوقة الإشادة بتراث مصر الفرعونى القديم. لكن بعد عام ١٩٣٠، أخذ المزاج الفرعونى يتراجع أمام ما عاينته « مصر الخالدة » من إحباطات، والميل نحو صياغة الذات الوطنية على أسس أعرض، والذى بدأ مع الثلاثينيات.

وقد شهدت أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات حدثين يصلحان للتدليل على الشعبية القصيرة العمر والتدهور النهائى للنظرة الفرعونية. اولهما هو إقامة تمثال « نهضة مصر » الضخم، وإزاحة الستار عنه، ورد الفعل الشعبى تجاه هذا العمل الذى يهدف إلى تجسيد بعث مصر بعد ثورة ١٩١٩. أما الثانى، فهو الجدل الذى دار حول تصميم المقبرة والنصب التذكارى لزعيم ثورة ١٩١٩، « سعد زغلول ».

وتعود فكرة إقامة نصب تذكارى لتجديد « بعث » الأمة المصرية إلى عامى ١٩١٩ - ١٩٢٠. فتحت تأثير ثورة ١٩١٩، بدأ نحات مصرى واعد (محمود مختار، ١٨٩١ - ١٩٣٤) يعمل بباريس، العمل فى تمثال لتخليد إحياء مصر الوطنى. وقد عرض نموذج للتمثال بأحد المعارض الفنية الفرنسية، فى ١٩٢٠، حيث نال جائزة عنه. وعلى الفور، كان لعمل « مختار » والاستقبال الذى لقيه، أثره فى نفوس زعماء مصر الوطنيين : فبدأت حملة فى الصحافة المصرية، فى ١٩٢٠، أسفرت عن حملة شعبية لتمويل العمل وتشكيل لجنة شبه رسمية (برئاسة رئيس الحكومة السابق « حسين رشدى ») للتمويل والإشراف على إعادة تشييد نموذج « مختار » بحجم أكبر. وقد تقرر إقامة النصب من الجرانيت المصرى، الموجود فى أسوان، حتى يعكس الاستخدام الفرعونى لذلك الحجر. وفى ١٩٢٢، بدأت الكتل الضخمة من الحجر تعبر النيل، فى محاكاة للأساليب الفرعونية. وأتم « مختار » تشييد التمثال فى الميدان المواجه لمحطة سكك حديد القاهرة، وهو ينتمى إلى ما يمكن أن نطلق عليه الواقعية الفرعونية : تكوين ضخم على هيئة أبى الهول، تقف إلى جانبه فلاحه مصرية يفوق حجمها الحجم الطبيعى بعدة مرات، تستند بإحدى يديها على رأس أبى الهول، وبالأخرى تمسك بالحجاب وهى تنظر إلى المدى. ويهدف الشكل الأول إلى تجسيد عراقية وخلود التراث القومى المصرى : ويرمز الآخر إلى الفلاحين المصريين الذين يجسدون الشخصية الوطنية

المصرية الأصيلة و بحركة إزاحة الحجاب) إلى الحاجة إلى التحديث والتحرر الاجتماعى والثقافى. وقد كتب على قاعدة التمثال، بالعربية والفرنسية، اسم التمثال: «نهضة مصر». (١٥٠).

فى ٢٠ مايو ١٩٢٨، أقيم احتفال رسمى لإزاحة الستار عن «نهضة مصر». (١٥١) وكان المقصود هو الاحتفاء رسمياً بنهضة الأمة المصرية عبر العقود التالية، والتأكيد لجماهير المصريين والعالم أجمع على الطبيعة الفرعونية لتلك النهضة. وكان بيد الحضور الملك فؤاد، وكبار رجال البلاط، والمندوب السامى البريطانى «لورد لويد»، وكبار علماء الأزهر، وبالطبع، رئيس الوزراء «مصطفى النحاس»، وجميع وزراء، وعدد كبير من أعضاء البرلمان، ورجال الصحافة. وعلى الرغم من أن المشروع ككل كان بمبادرة وفدية، إلا أن من المشكوك فيه أن تكون الوزارة الوفدية قد بذلت أقصى طاقتها لاستغلال المناسبة لصالحها. وعلى أية حال، فقد كان الحدث مظاهرة فرعونية - وفدية. (١٥٢) ألقى رئيس الوزراء «النحاس» خطاب الافتتاح. (١٥٣) وقد استهله بالإشادة بالتمثال وبصاحبه «محمود مختار». وقد أطرى على «مختار» جهده الممتاز فى تجسيد «مصر الخالدة» فى مجال الفن، وتقديمه لمفهوم فنى يوحد بين الجوانب المتعددة لتاريخ مصر الطويل، والتعبير الفنى الأصيل عن عظمة ومجد الأمة المصرية الخالدين. (١٥٤) كما أشاد، بشدة، بالتمثال نفسه. فهو ليس «إلا صلة تجمع بين أديار التاريخ المصرى : غايه وحاضره وقابله مثلاً من الماضى مجده ومن الحاضر جده، ومن المستقبل أمله : ومصوراً مصر الفتاة وهى تهم بأبى الهول لينهض بها وتنهض به ملقية ببصرها إلى قديم صولتها : مترسمة ذكرى العلا فى وثبتها : ولا عجب فإن كان لأمة من غايها ما يبرر حاضر نهضتها : فهذه الأمة هى مصر». (١٥٥)

ويعكس بقية خطاب «النحاس» انتقال الأسلوب الفرعونى من عالم الثقافة إلى عالم السياسة، الذى شهدته حقبة العشرينيات. فمصر «كانت منذ القدم مهد المدنية؛ ومنبع الحكمة البشرية : وظلت تتابع مجدها مع تتابع الأحقاب حتى أصبحت سيدة يهاب العالم سلطانها.. ثم انتشرت الحضارة والحكمة منها إلى اليونان فروما فدولة العرب الزاهرة فأوروبا». (١٥٦) فنهضة مصر الحديثة تركز على خلفية من عظمة الماضى. ومصر المعاصرة، كما يرى «النحاس»، «تجدد عظمتها الفرعونية» مثبتة أن تلك الحيوية العجيبة التى ظلت نامية ألواناً من السنين لا تزال كامنة فى نفوسنا». (١٥٧) وعملية الإحياء الوطنى القائمة قوية بحيث أن «صحوة مصر حققت فى سنوات قليلة [أى من ١٩١٨ - ١٩٢٨] ما لم يكن ممكناً إنجازها من قبل فى عشرات السنين». (١٥٨) وكانت خاتمة الخطاب تشيع التفاؤل. فالنحاس يبلغ مستمعيه من الرجال والمبرزين، بثقة، أن «هذه النهضة المقدسة» «ستبقى.. بعون الله

وفضل رعايتكم لي^١ قصد جلالة الملك] موجدة الإرادة في الأمة « (١٥٩) وقد اتسمت بقية الاحتفال بنفس تلك الروح الفرعونية التي ميزت خطبة النحاس. وبعد أن ألقى شاعر مصر « القومي »، والفرعوني حالياً، « أحمد شوقي » قصيدة، (١٦٠) طلب الملك « فؤاد » إزاحة الستار عن التمثال. وبناماً على أمر الملك، أزيح الستار رسمياً عن التمثال. وانتهى الاحتفال بمختار وهو واقف إلى جوار إبداعه، تحيط به كوكبة من الضيوف النبلاء، يبادلونه العناق. (١٦١).

وكان رد فعل الصحافة الوطنية المصرية تجاه إزاحة الستار عن « نهضة مصر » لمختار، حماسياً. فمجلة « العصور » الثقافية تصف التمثال نفسه بأنه « عمل فني فريد ينطق بعظمة الفكر الذي يستيقظ الآن^٢ في روح الشعب المصري، يدعوه إلى تسلم مكانته الصحيحة بين شعوب العالم على ضوء تاريخه الخالد ». (١٦٢) وفي الوقت الذي كان من الطبيعي فيه ألا تهتم كثيراً بالجوانب الوفدية للحدث، إلا أنها احتفت بمحتواه الفرعوني. وقد اختتمت افتتاحيتها التي خصصتها لإزاحة الستار بالإشادة بالاحتفال الذي حضره ممثلون لكل مناحي الحياة في حدث يجسد اجتماع الأمة المصرية في « روح واحدة، روح مصر الأبدية، الخالدة ». (١٦٣) وشارك الشعراء في الإشادة بالتمثال وإزاحة الستار عنه. وبالإضافة إلى قصيدة « شوقي » التي ألقاها في الاحتفال، قدم « خليل مطران » واحدة على شرف هذا الأثر « الجليل » لنهضة مصر « . (١٦٤)

وكانت أكثر التعليقات حرارة على نهضة مصر وإزاحة الستار عنه هي الصادرة عن الصحافة الوفدية. فافتتاحية « عبد القادر حمزة » حول الحدث تشن على احتفال مصر بـ« هذا الأثر الذي يجسد نهضتها ويرفع اسمها » ، ويصف التمثال نفسه بأنه « كنز قومي في رعاية الأمة ». (١٦٥) وهو يرى أن التمثال ليس رمز لـ « نهضة » مصر المعاصرة وحدها، بل هو كذلك « علامة على الصلة المستمرة بين مصر الحديثة في نهضتها وتقدمها وبين مصر القديمة، رائدة العالم في المدنية والتقدم ». (١٦٦)

وقد كتب « عباس محمود العقاد » ، المفكر الوفدي البارز، تحليلاً أشمل للتمثال ومغزاه الوطني. وبصورة أكثر إسهاباً من « حمزة » يقدم « العقاد » تمثال نهضة مصر بوصفه « انعكاس حقيقي » لـ « مجمل النهضة » التي تشهدها كافة مجالات الحياة المصرية منذ ما يعد ثورة ١٩١٩. (١٦٧) ويسرف « العقاد » في الإشادة بالامتياز الفني لعمل « مختار ». وإن كان مغزاه ودلالته الروحية أكثر تأثيراً فيه. وشأن « حمزة » ، يرى « العقاد » في نهضة مصر انعكاس لتواصل التاريخ المصري. و « تنطق صخور مصر مرة أخرى بما أفاضته عليها روح مصر ماضيها العريق وحاضرها المأمول. هذه هي القيمة الكبرى للتمثال

نهضة مصر الذى أنجزه الأستاذ محمود مختار « . (١٩٨) وينهى « العقاد » مقاله بالدعوة إلى المزيد من الأعمال الفنية حول نهضة مصر المتطورة. فتمثال نهضة مصر « لا يكون له معنى إلا إذا تبعته شواهد هذه النهضة فى غير تمثال واحد لمعانى الحياة القومية، ولا نغتنب به جد الاعتبار إلا إذا كان ترحيبنا به ترحيباً بما يخلقه من روائع التماثيل فى كل ميدان. » (١٩٩)

لم يكن تمثال « مختار » الأثر البصرى الوحيد، فى العشرينيات المعبر عن نهضة مصر المعاصرة، الذى لقى الموافقة والتشجيع الرسمى. فقد كان من الطبيعى إحياء ذكرى « سعد زغلول » ، زعيم « الوفد » المصرى وثورة ١٩١٩. (١٧٠) وفور وفاة « سعد » فى ١٩٢٧، قررت الحكومة الانتلاقية الوفدية الدستورية، برئاسة « عبد الحالى ثروت » شراء منزل سعد، مقر قيادة ثورة ١٩١٩ (المعروف على المستوى الشعبى باسم « بيت الأمة »)، وتحويله إلى متحف قومى للزعيم الوفدى. كما شرعت وزارة « ثروت » فى إقامة ضريح لسعد وتمثالين يخلدان ذكره، يوضع أحدهما فى ميدان بالقاهرة والآخر فى أحد ميادين الإسكندرية. وأهم مانود أن نشير إليه فى هذا السياق أن هذا التذكارات الثلاثة قد صممت بأسلوب فرعونى ؛ الضريح على هيئة معبد فرعونى، والتمثالان منحوتان من جرانيت أسوان، مثل تمثال نهضة مصر، ومزينان بنقوش فرعونية. فقد كانت هناك نية رسمية واضحة لجعل « سعد زغلول » رمزاً لـ « الروح الفرعونية التى تخفق فى مصر » . (١٧١) (*)

وكان من الطبيعى أن تسهل حكومة الوفد، التى تولت الوزارة من مارس إلى يونيو ١٩٢٨، الترتيبات الأولية لإقامة الضريح والتمثالين. لكن، مع سقوط هذه الوزارة فى يونيو ١٩٢٨ وتشكيل حكومة من الدستورين، وقعت نصب « سعد » التذكارية فريسة رجال السياسة. فبالرغم من وعود استكمال الضريح، أوقفت وزارة « محمد محمود » البناء قرابة العام، ثم أعلنت فى مايو ١٩٢٩ أن التكاليف المالية تجعل من المستحيل الاستمرار فى المشروع. (١٧٢) ولم يستأنف العمل فى الضريح إلا بعد عودة الوفد إلى الحكم فى يناير ١٩٣٠. لكن الإجماع الذى سبق أن تحقق لتخليد ذكرى سعد كان قد تبخر. فأصبحت تكاليف المشروع عرضة للانتقاد العلنى. وكذلك طابعه الفرعونى وانتهاكه الصارخ، من حيث شكله ومضمونه، للمبادئ الإسلامية. وحسب ما جاء فى تقرير بريطانى معاصر للأحداث، فقد « انتقدت صحف حزب الأحرار وثنية الطراز الفرعونى الذى سببنى على أساسه ضريح زغلول باشا، بتكلفة تصل إلى ٣٨٠.٠٠٠ جنيه مصرى، وطالبت الحكومة بالحصول على فتوى من العلماء حول الموضوع ». وبالمقابل « ردت » البلاغ الوفدية « على الأحرار بأنهم ليسوا المدافعين عن الإسلام، ولا يستحقون هذا » . (١٧٣) وكانت أحداث عام ١٩٣٠، برهمن قصورها

وضالة شأنها، بشيراً بعقد تالٍ أقل « فرعونية » فى مزاجه عن العقد السابق عليه.

وبرغم الخلاف العلنى وسقوط الوزارة الوفدية فى منتصف عام ١٩٣٠، إلا أن الضريح اكتمل بناؤه فى ١٩٣١. (١٧٤) وقد صممه « مصطفى فهمى » بروح فرعونية واضحة : مربع ضخم من جرانيت أسوان، تزيينه نقوش فرعونية بارزة من الخارج، ومن الداخل تابوت فرعونى لأحتوا، رفات الزعيم الوفدى. إلا أنه برغم استكمال الضريح فقد اعترض نقل رفات « سعد » فعلياً إلى مستقره الجديد اعتبارات سياسية. فخلال أوائل الثلاثينيات، أخر « إسماعيل صدقى »، المعادى لوزارة الوفد، نقل رفات « سعد » إلى الضريح أكثر من مرة. ولم تتم هذه المهمة إلا بعد عودة الوفد إلى الحكم مرة أخرى، فى مايو ١٩٣٦. وفى ٢٩ يونيو ١٩٣٦، جرى نقل رفات « سعد » وإعادة دفنها بالضريح. (١٧٥) ويتعرض تعليق عباس محمود العقاد، كاتب سيرة « سعد » الوفدى الأول، للتصميم الفرعونى للضريح وكذلك للنقاش الذى ثار حوله فى جو الثلاثينيات الأقل فرعونية، بقوله : « بنية مصرية توافرت فيها البساطة والفخامة وأخذت من الطراز المصرى القديم مالا تناقض بينه وبين الأصول الإسلامية ». (١٧٦)

وقصتا تمثالى « سعد » متشابهتان. فبالرغم من أن فكرة إقامتهما تكاد تكون قد قُبلت دون معارضة فور وفاته، إلا أن الأمر لم يظل كذلك بمرور الوقت. فلم تكن حكومة الأحرار فى أواخر العشرينيات، أو نظام « صدقى »، فى أوائل الثلاثينيات، على مستوى حماس حكومات الوفد فى تبنى المشروع. وفى عام ١٩٣٠، ألغى « صدقى » فكرة إقامتهما برعاية الحكومة. (١٧٧) ومن الواضح أن إقامة التمثالين، اللذين تولى « محمود مختار » تنفيذهما فى أوائل الثلاثينيات، لم يلقيا تقدير الحكومات غير الوفدية المتعاقبة حتى وفاة المثال فى ١٩٣٤. (١٧٨) ومرة أخرى كان على المشروع أن ينتظر عودة الوفد إلى الحكم فى ١٩٣٦، حتى يكتمل. وأخيراً، وخلال تواجدها فى السلطة فيما بين ١٩٣٦ - ١٩٣٧، وُضع التمثالين فى اثنين من الميادين العامة بالقاهرة والإسكندرية. (١٧٩) وجاء التمثالان ثقيلين، على الطراز الفرعونى. وكان أحدهما (القاهرة) يمثل سعداً يمد إحدى يديه فى إشارة إلى الحماية، وفى الثانى يسير سعد قدماً بعزم، وقاعدتا التمثالين مزينتين بنقوش بارزة تعبر عن الحياة الريفية المصرية، والتراث الفرعونى، والحركة الوطنية التى قادها سعد. إلا أنه، وعلى عكس تمثال نهضة مصر وضريح سعد، لم يقابل التمثالين بنفس الحماس عند نصبهما فى أواخر الثلاثينيات. بل أن « العقاد » انتقد جوانب القصور الفنى فيهما. فهو يرى أن التمثالين لم ينجحا فى التعبير عن « السمائل الإنسانية والقوة النفسية والأريحية الخلقية التى بها كان سعد عظيماً وبها كان مستحقاً للتخليد » (١٨٠) ويختلف رأى « العقاد » فى تمثالى « سعد » تماماً عن رأيه فى تمثال مختار « نهضة مصر »، قبل ذلك بعقد من الزمان :

فهو يعلق على التمثالين بقوله : « أخفق محمود مختار ». (١٨١)

لم يكن انتقاد « العقاد » لمختار وعمله فنياً صرفاً. فرد الفعل الفاتر هذا من جانب مثقف كان، حتى ذلك الحين، شديد الوفدية والفرعونية إنما يعكس المزاج الجديد لمصر الثلاثينيات، والمعادى فى كثير من جوانبه للفرعونية. وحتى برغم إقامة وافتتاح نصب «سعد» رسمياً، إلا أن تلك النصب أصبحت تذكارات بالية من عصر زائل.

إن ذبول النظرة الفرعونية لا ينفصل عن عملية ظهور الاتجاهات العربية - الإسلامية الجديدة - والمعادية بشدة للفرعونية - التى شهدتها مصر بعد عام ١٩٣٠، والتى سنتعرض لها فى سياق جزء لاحق من هذه الدراسة. وما نود أن نؤكد عليه هنا هو الطبيعة الانتقالية للمرحلة الفرعونية كما تبدت فى رد الفعل تجاه عمل « محمود مختار ». وهذه الوصلة الخاصة فى تاريخ مصر الحديث فى حاجة إلى ملاحظة دقيقة. إذ ليس هناك من الزعماء الوطنيين المصريين البارزين، سواء قبل العشرينيات وأوائل الثلاثينيات أو بعد ذلك، من دفن فى مقبرة على هيئة معبد فرعونى. فكل الوطنيين من زعماء مصر الحديثة، ابتداء من «محمد على» ومروراً بمصطفى كامل وانتهاء بجمال عبد الناصر، دفنوا فى مساجد. وسعد هو الاستثناء الوحيد، وهو، بذلك، يعد انعكاساً أصيلاً لحقبة العشرينيات الفريدة، التى قاد خلالها البلاد.

الفصل التاسع

مصر في منظور العقيدة المصرية

٤ - نحو أدب قومي مصري

تبلور مفهوم «الأدب القومي» أو «الأدب المصرى» فى أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات. وقد تأثر ظهوره باثنين من ملامح الحياة الثقافية المصرية خلال فترة ما بين الحربين. أولهما، هو ظهور القومية القطرية المصرية كاتجاه وطنى سائد فى مصر بعد ١٩١٩. فمعظم المثقفين الوطنيين المصريين فى هذه الحقبة يتفقون على أن خلق صورة قومية مصرية جديدة تستدعى تقييم جديد لبيئته مصر وتفسير جديد لتاريخها، وهو ما يستوجب إحداث نقلة فى النشاط الأدبى فى مصر. وكان تقديم أدب قومي جديد يعد خطوة لا غنى عنها، ولا تقل أهمية عن المكونات الأخرى لصورة مصر القومية الجديدة، أى تفردا القطرى، وتميزها التاريخى، وجوهرها الفرعونى. فقد كان تقديم أدب قومي جديد ضرورة لتحقيق القومية المصرية الحديثة. فلم يكن من الممكن الحديث عن الاستقلال السياسى والسيادة، أو عن الاستقلال الاقتصادى وتنمية الاقتصاد الوطنى، دون ربط المجال الثقافى بهذين المجالين. فالأدب القومى الأصيل والمستقل هو الكفيل بدعم الاستقلال السياسى والاقتصادى.

أما الملمح الثانى للمناخ الثقافى، فى مصر ما بين الحربين والذى أثر فى صياغة نظرية الأدب القومى المصرى، فقد كان أكثر تحديداً : الموقف المعادى للأدب العربى من جانب معظم المثقفين الوطنيين المصريين. وكما سبق أن أوضحنا، فإن معظم الكتاب من أصحاب العقيدة المصرية، فى العشرينيات، كانوا على عدااء مع الأشكال الأدبية السابقة فى مصر. وهم يرون أن مهمتهم الثقافية هى إبداع أدب جديد يحل محل الأدب العربى التقليدى. وأن السبيل الوحيد للتخلص من قيود الأدب العربى التقليدى هو خلق أدب مصرى جديد يستلهم موضوعاته من الوسط المصرى المتميز.

ويتطلب خلق أدب قومي مصرى جديد نشاطاً ثقافياً على أربعة مستويات. أولها، أن يقدم المثقفون أصحاب الدعوة المصرية نظرية للأدب القومى، تحدد وظيفته وطبيعته ومحتواه. وعليهم، ثانياً، صياغة برنامج عملى لتطوير الأدب القومى المصرى، أى الوسائل الكفيلة بتحويل النظرية إلى حقيقة أدبية، ووضع قائمة أولويات يركز عليها الكتاب المصريون

لتحويل النظرية إلى واقع. ثالثاً، يقتضى الخلق العملى لأدب قومى أصيل تقديم أجناس أدبية جديدة يعبر الأدب القومى الجديد عن نفسه من خلالها. وأخيراً، فإن على المثقفين كذلك أن ينكبوا على المسألة المربكة، المتعلقة تحديداً بلغة التعبير التى يتعين على ذلك الأدب الجديد استخدامها.

نظرية الأدب القومى

يعتبر «أحمد ضيف» هو أول من وضع الأسس لأدب قومى مصرى. وقد أعد «ضيف» رسالته للدكتوراه وحصل عليها من باريس فى ١٩١٧؛ وفى رسالته «الحماسة والنقد الأدبى عند العرب» يظهر بوضوح التأثير بنظريات «أرنست رينان» المعادية للعرب. فمن «رينان»، يتبنى «ضيف» فكرة أن لكل شعب سمات قومية وثقافية محددة، وكذلك شخصية أدبية متميزة تابعة من البيئة الطبيعية التى ظهرت فيها هذه الشخصية، ويبدو أن «ضيف» يقبل بمعظم تعميمات «رينان» حول بدائية وتخلف الأدب العربى بصفة خاصة. وعند عودته إلى مصر، أصبح «ضيف» محاضراً فى الأدب العربى بالجامعة المصرية، حيث طور فيما بعد هذه المفاهيم. (١)

يتعرض «ضيف» فى محاضراته الافتتاحية للعام الدراسى ١٩١٨ - ١٩١٩، التى ألقاها فى ٩ نوفمبر ١٩١٨ (قبل أربعة أيام من زيارة الوفد لوينجت) للحاجة إلى نظرية للأدب القومى المصرى. (٢) وكان الاتجاه الرئيسى لمحاضراته هو مطالبة الأدب بالتركيز على مصر. فهو يقول: «نريد أن تكون لنا أداب مصرية تمثل حالتنا الاجتماعية وحركاتنا الفكرية والعصر (*) الذى نعيش فيه. تمثل الزارع فى حقله، والتاجر فى حانوته، والأمير فى قصره، والعالم بين تلاميذه وكتبه، والشيخ فى أهله، والعابد فى مسجده وصومعته، والشاب فى مجونه وغرامه. أى نريد أن تكون لنا شخصية قومية فى آدابنا» (٣) ويؤكد «ضيف» على أنه لا ينتوى فصل هذا الأدب المصرى الجديد عن التراث الأدبى العربى. فـ «كل ما نرجوه هو أن تكون لنا أداب مصرية عربية: مصرية فى موضوعاتها ومعلوماتها، عربية فى لغتها وبلاغتها» (٤)

وطوال العشرينيات، ظل «ضيف» يكرر مقولته بأن على مصر أن تجد لها أدباً ذات محتوى قومى. محدّد، أدب مصرى «يصور الحياة الاجتماعية (المصرية) بدقة». (٥) وهو يرى أن أوضاع مصر السياسية والاجتماعية والفكرية، فى تطورها الذى شهدته بعد الحرب العالمية

(*) يستخدم النص الانجليزي كلمة Territory (الترجم).

الأولى، فى حاجة لأن تكون فى بؤرة اهتمام هذا الأدب الجديد. وهو هنا لا يمل من تكرار الحاجة إلى أدب جديد فى مصر؛ «مصرى الطراز، يعكس الروح المصرية والحياة المصرية». (٦) وشأن كل الأمم، فإن الأمة المصرية لا يمكن أن تبقى دون التعبير عن نظرتها المتميزة وإدراكها لأوضاعها الخاصة، أو دون بلورة واكتشاف مشاعرها ووجدانها كأمة (٧) ويعتبر «محمد حسين هيكل» واضع المفاهيم الأساسية لنظرية الأدب القومى المصرى. ففي ١٨ مارس ١٩٢٥، نشر «هيكل» مقالاً حول «الأدب القومى» بجريدة «السياسة». وبعد هذا المقال علامة هامة فى تطور نظرية الأدب القومى المصرى. ويبدأ «هيكل» من فرضيات «ضيف» حول الحاجة إلى تحديث وتمصير الأدب العربى فى مصر. لكنه يضى إلى أبعد من هذا. فخلقيته الفلسفية وميوله الفكرية تقوده إلى توسيع هذه الفكرة بالدعوة إلى إعادة صياغة طبيعة النشاط الأدبى والفنى فى مصر بصورة كاملة.

ويعود «هيكل» هنا كذلك إلى استلهم منهج «هيوليت - تين»، فيحدد الأدب الأصيل باعتباره نتاج لبيئة طبيعية محددة، وجنس أو شعب بعينه، وفترة زمنية محددة. ولا يمكن فهم المبدع بحق إلا على ضوء بيئته الطبيعية، وسماته العرقية، ومناخ العصر الذى عاش وعمل فيه. وبناءً على هذا، فإن الأدب والفن، والكاتب والفنان، مطالبون بتجسيد القوى الطبيعية والإنسانية التى يتناولونها فى أعمالهم والتعبير عنها، أى التعبير عن بيئتهم، وشعبهم، وروح عصرهم. (٨)

وعند تطبيق هذه البديهيات على مصر المعاصرة، فإن «هيكل» يرى أن الأدب والفن ينبغى أن يعكس البيئة الطبيعية المصرية، والشخصية القومية للشعب المصرى، والعصر الحديث. والعلاقة بين البيئة الطبيعية والأدب، عند «هيكل»، هى علاقة اعتماد مطلق من جانب الأدب على الطبيعة. فالأدب ليس له وجود منفصل عن البيئة التى تشكله؛ بل أن الأدب ليس إلا امتداد للبيئة، جاء فقط للتعبير الفنى عن الواقع الذى يقرره النظام الطبيعى. إن التكافل المصرى، والإنسان المصرى، والزمان المصرى، هى الموضوعات التى ينبغى أن يعبر عنه الأدب والفن المصرين. من هنا، فإن المهمة الوحيدة للكاتب أو الفنان القومى هى التعبير الخلاق عن القوى الاجتماعية المحددة التى تقف وراءه؛ ف«نفس الكاتب وما تفيض به من تفكير وإلهام.. ينبغى أن تكون» بمثابة لعصر خاص أو لبيئة خاصة». (٩)

ويقرر «هيكل» أيضاً أن السبيل الوحيد أمام الفنان أو الكاتب لإخراج طاقته الكامنة، وأمام أى أدب وفن للتعبير عن عبقريته الحقيقية، هو التفاعل الشديد مع محيطه الطبيعى. وهو يرى فى الكلاسيكيات اليونانية والرومانية وكذلك منجزات الأدب الأوروبى الحديث نماذج يحتاج الأدب القومى المصرى فى العصر الحاضر إلى محاكاتها. فالأدب الرومانى

واليوناني القديم، وكذلك الفرنسي والألماني والإنجليزى الحديث، يمثل بالنسبة له « أدباً قومياً » أصيلاً، ويعود ذلك، تحديداً، إلى أن مبدعيه هم نتاج - في الوقت نفسه - التعبير الأسمى عن مكان خاص، وزمن محدد، وشعب متميز. (١٠)

ويرى « هيكمل » أن أدباً قومياً مصرياً يجب أن يلعب دوراً حيوياً في الحياة القومية لمصر ما بعد ١٩١٩. فبالإضافة إلى كونه أحد المكونات الأساسية للثقافة القومية المصرية الحديثة، فهو عامل مهم كذلك في الاندماج الاجتماعي للشعب المصرى. ويعتقد « هيكمل » بقدرة الأدب القومى على تجاوز الفجوة بين الجماعتين المتعارضتين في الساحة الثقافية المصرية : المدافعون عن القديم، وأنصار الحديث. وهو يتفاهل بإمكانية أن يثير الأدب القومى الجديد حماسة كل من المدرستين الفكريتين، ويأمل فى أن يكون عاملاً في إنهاء الخلاف بين أصحاب القديم وأصحاب الجديد ويحيل العداء بينهما إلى توليفة إبداعية جديدة (١١)

ويواصل « هيكمل » تحليله، فيشير إلى المسألة الملحة المتعلقة بمكانة التراث العربى فى الثقافة العربية المعاصرة. وانطلاقاً من فهمه للعالم العربى كسيفساء من أمم إقليمية منفصلة، كل منها « يتميز بطابع خاص به، مستقل عما سواه، راجع إلى تكوينها الطبيعى وإلى جوها ». ينتهى إلى أن لكل بلد عربى « حضارة خاصة » تتميز عن غيرها من البلاد الناطقة بالعربية. (١٢) وهكذا، فإن الأدب القومى، عند « هيكمل »، هو ظاهرة تتعلق بكل بلد عربى على حدة وتتميز بتفرد الهوية والشخصية. فموضوع وتيمات ورموز أى أدب عربى تختلف عن غيرها من الآداب العربية الأخرى، حسب اختلاف البيئة من بلد عربى لآخر.

ولا ينكر « هيكمل » اللغة العربية كإطار لغوى مشترك بين مختلف الآداب القومية العربية. على أنه يقرر كذلك أن « هؤلاء الشعراء والكتاب لا يمثلون حضارة معينة ». من هنا، فإن النخب الثقافية لكل بلد عربى عليها أن تقدم آدابها القومية الخاصة، عبر التأكيد على سماتها الأدبية وصياغة شخصيتها الأدبية المستقلة، التى تحقق لأدبهم هويته الخاصة. إن على أعمالهم الأدبية والفنية أن تعكس الهندسة الطبيعية للبلاد، وتاريخها المتميز، وواقعها الاجتماعى المختلف. (١٣) وينهى « هيكمل » مقاله بدعوة كتاب وفنانى مصر، وكذلك سوريا والعراق وتونس والجزائر والمغرب أن يخلقوا، كل لبلده، أدباً قومياً خاصاً يعكس ظروف كل منها الخاصة. (١٤)

وقد أثار إعلان « هيكمل » عن الحاجة إلى أدب قومى مصرى متميز نقاشاً مكثفاً حول صياغة نظرية أشمل لأدب قومى مصرى، خلال أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات. ويعود الفضل الأكبر فى وضع نظرية وبرنامج لأدب قومى جديد، بالأساس إلى المثقفين الوطنيين الثانويين : ومعظم الفاعلين فى هذا الصدد من أتباع « هيكمل » ومحررى صحيفتيه

« السياسة » و « السياسة الأسبوعية » . ويعنى من المعانى، فإن مفهوم الأدب القومى المصرى أصبح وسيلة لتأكيد الذات الأدبية لهؤلاء المثقفين الثانويين.. وسيلة للتعبير عن النظرة الوطنية لجيل أدبى جديد، يسعون من خلالها إلى خلق نافذة لهم على الحياة الثقافية المصرية.

وأخيراً، أصبح هناك جماعة مشهورة تتبنى فكرة الأدب القومى المصرى، هى « جماعة الأدب القومى » ، التى نشطت منذ عام ١٩٢٩ - ١٩٣١. وكان « عبد القادر حمزة » هو المتحدث الرئيسى باسم الجمعية ؛ ومن أعضائها البارزين كذلك « محمد الأسمر » ، و « محمود عزت موسى » ، و « محمد أمين حسونة » ، و « زكريا عبده » ، و « معاوية محمد نور » . وقد بلغ نشاط الجمعية ذروته فى ١٩٣٠، مع ظهور « الدعوة » العامة لتقديم « أدب قومى » جديد ومتميز. (١٥)

وتقوم الدعوة إلى أدب قومى مصرى على مقدمتين أساسيتين. أولها، والثى أعلنها « إبراهيم المصرى » بوضوح هى أن « لكل أمة فى العالم أدب خاص » . (١٦) أما الثانية، فإن خير تعبير عنها هو بيان « جماعة الأدب القومى »، الذى يعلن أن « الأدب صورة الحياة » (١٧)، وتعنى الأولى أنه حيث أن مصر هى بلا شك أمة، فينبغى أن يكون لها أدبها الخاص ؛ وتحدد الثانية محتوى ذلك الأدب فى كونه انعكاس للحياة الأمة.

ويطبق المثقفون أصحاب الدعوة المصرية فكرة الختمية البيئية، التى أخذوها عن « هيكل » ، الذى استمدّها بدوره من « تين » ، بطريقة آلية للغاية. فحيث أن كل أمة عبارة عن حقيقة مصاعة إقليمية، تدبّن بوجودها وما يطرأ عليها من تحولات للبيئة الطبيعية التى وجدت وتطورت فيها، فإن أدبها هونتاج محدد سلفاً للامتزاج بين البيئة الطبيعية والجماعة الإنسانية التى تقيم فيها. فالإبداع الأدبى يعتمد كلياً على الوسط المجدد الذى خرج منه وترعرع فيه ؛ يستمد هويته وشخصيته من البيئة الكلية القوة.

وتتضمن هذه المقولة الإيمان بخصوصية الأمم وخصوصية آدابها. وحيث أنه ليس هناك، فى العالم، بلدين متطابقين، فليس هناك أما متطابقة ونفس الشئ، بالنسبة للآداب. فالأدب بطبيعته خاص وقطرى، يستمد تيماته وموضوعاته ورموزه من وسط بعينه ويعبر عن واقع مكان وشعب وزمان محدد. كذلك فقد لاقت الفكرة الملحّة التى طرحها « أحمد ضيف » فى ١٩٢٦، والقائلة بأن « الآداب القومية تختلف عن بعضها البعض باختلاف أمزجة [أممها] وعاداتها، ووصفها الطبيعى، وحياتها الاجتماعية » ، قبولاً من جانب معتنقى المنهج. (١٨) وفيما بعد، يفصل « نقولا يوسف » المبدأ على الوجه التالى : « وهكذا تتباين آداب الأمم باختلاف شخصياتها... ولما كانت تلك الصور الاجتماعية لا تتشابه وأمزجة الشعوب لا

تتماثل، لما للبيئات والأجواء والعوامل المكتسبة والموروثة من آثار، كانت آداب الشعوب مختلفة في اتجاهاتها ومظاهرها» (١٩) لكن الأدب القومي ليس مجرد تعبير عن الأمة ؛ فهو، بالمقابل، له وظائف حيوية في قيام الأمة. أحدها هو إضفاء البعد الروحي، والجوانب المثالية على القوى الطبيعية والاجتماعية. وحسبما يصفها « إبراهيم المصري » ، فإن « الأدب رجع صدى بعيد لما يتردد في نفسها [أى الأمة] من آماني وآمال ». ويدون هذا الجانب الروحي الذي يضيفه الأدب على الحياة، تفقد الحياة معناها. (٢٠) وتمثل الوظيفة الثانية للأدب في الحياة القومية في دوره في التعبير عن الشعور الوطني. فالأدب القومي عنصر لا غنى عنه في نشر الشعور والقيم الوطنية بين السكان ككل. وكان « توفيق ميخائيل تويج » هو أوضح من صاغوا هذه النقطة. فهو يرى أن « غاية الأدب العليا التي يتجه إليها في كل الأمم هو تقوية الشعور القومي وإعلاء شأن الوطن وكل ما ينتمى إلى هذا الوطن » (٢١)

كانت هذه الأفكار الخاصة بالأدب القومي بشكل عام، وعلاقته بالبيئة، ودوره في تطوير الحياة القومية تنطبق، على الحالة المحددة لمصر. فمصر تقدم باعتبارها النموذج القريب من الكمال للكيفية التي يمكن عن طريقها أن ينتج التمازج بين بيئة محكمة التحديد ووضع اجتماعي فريد، تقاليد أدبية وفنية ثرية. إن المناظر الفريدة لوادي النيل، ومناخه الخاص، وشعبه بسماته الثقافية، وخاصة تراثه الفرعوني المذهل، كل هذه مصادر قد كتاب مصر وفنانيتها بخلفية مثالية لتقديم أدب وفن راق وأصيل. وإذا ما سلمنا بهذا، فإن مصر تنطوي على « عبقرية » أدبية، وعلى الأدب المصري الحديث أن يحرق هذه العبقرية الغائرة عميقاً في الروح المصرية، وأن يعيدها إلى الحياة، وأن يخلق منها أدباً وفناً مصرياً جديداً وعليه، فإن الأدب المصري القومي ذي الطراز العالمي، موجود بشكل جيني : ودور « الأديب القومي » هو مجرد استخلاصه من اللاوعي القومي الجماعي، ورفعته إلى مستوى الإدراك العام، وخلق، من ثم، أدب مصري يقف على قدم المساواة مع غيره من الآداب العالمية العظيمة. (٢٢)

وأحد بديهيات نظرية الأدب القومي المصري هو ضرورة استلها المصاد والمواد المصرية بالأساس. وظلت المطالبة بأن يكون الأدب والفن المصريان مصريين، قبل كل شيء، تترد كثيراً من جانب معظم المثقفين دعاء المصرية طوال العشرينيات وأوائل الثلاثينيات. فنجد « إبراهيم جمعة » ينادي بـ « طراز من الأدب يركز بحسب وأصالة ووضوح على البيئة المصرية » (٢٣)؛ ويصر « سلامة موسى » على أن يجعل الأديب المصري من « مصر ميدان أدبه وأن يستند إلى تاريخها يستلهم ماضيها ويستوحي مستقبلها وأن يجعل أدبها وصحافتها مصريين » (٢٤)؛ ويقدم « محمد حسين هيكل » تعبيراً أشمل عن الفكرة، عندما يعلن أن « خير ما يكفل وضوح ذاتية الأديب في أدبه أن يتصل ما يكتب بقلبه وعقله وكل حياته.

وليس ذلك بمستطاع على أكمل وجوهه إلا حينما نصف حياتنا وحياة آبائنا والبيئة التي أنبتتنا والوراثة الكامنة فينا. « (٢٥)

وهكذا فإن الأدب القومى المصرى ينبغى أن يتخلق عبر الجدل بين الأديب المصرى وبيئته ؛ من التفاعل بين الفن المصرى والواقع المصرى. وبالطبع، يفترض هذا السياق، مسبقاً، أن يكون الأديب والفنان المصرى على معرفة بخلفيته المصرية، وأن تكون مفرداته جزءاً من ذاته. ويعبر « نيقولا يوسف » عن هذه النقطة، فيقول : « حتى يزدان الأدب المصرى بألوان قومية أصيلة، فينبغى أن ينطلق من البيئة المصرية وأن يتغذى من تربتها المحلية. من هنا، فإن أول وأهم واجباً للأديب المصرى هو تركيز الاهتمام على وصف الواقع المصرى وكل البيئات المحيطة به ». (٢٦) فالأدب القومى، بطبيعته، أدب محلى. ولا يمكن تحقيق تفرد و تميزه إلا من خلال تركيزه على الساحة المصرية، والزمن المصرى، والواقع المصرى. (٢٧)

ولربما كانت أكثر الصياغات دقة وتفصيلاً لنظرية الأدب القومى المصرى، آنذاك، هى تلك التى قدمها « إبراهيم المصرى ». فهو، وإن كان يشارك غيره من المثقفين من أصحاب الدعوة المصرية القول بأن المهمة الأساسية لأدب قومى مصرى هى إعادة اكتشاف وإعادة بناء العلاقة الحيوية بين المصريين وبينهم الخاصة، إلا أنه يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه معظم زملائه، إذ يعتبر ذلك بمثابة العنصر الوحيد لقيام أدب جديد فى مصر. وبناء على معادلة الجنس - الوسط - اللحظة، يؤكد « المصرى » أن الأديب الوطنى فى حاجة إلى أن يعطى اهتماماً متساوياً لتأثير العوامل المؤقتة فى أدبه. وهو يرى أن الكاتب أو الفنان الوطنى الحقيقى هو الذى تكشف أعماله عن ثلاثة عناصر : أولها، الإبداع الأصيل والمستقل ؛ يليه، الوعى الحدسى الذى يميز ملامح بيئته الخاصة ؛ وثالثها، الإدراك القوى لـ «روح العصر» (٢٨). فالأديب صاحب العبقرية الحقيقية هو الذى يستطيع أن يكون « مرآة بيئته وصورة عصره » ؛ ويمسك، فى الوقت نفسه، بجوهر مكانه وزمانه. (٢٩) والنقطة الرئيسية عند « المصرى » هى أن كل من «وعى البيئة» و «وعى العصر» يشكلان شرطاً مسبقاً لخلق فن وأدب حقيقيين. (٣٠)

وبالإضافة إلى التأكيد على القدرة الشخصية على الإبداع، يؤكد « المصرى » على ضرورة وعى الكاتب ببيئته. فإدراك الكاتب الوطنى لبيئة بلده أمر حيوى للغاية. وهو يعنى بهذا أن على الأديب أن يمتلك معرفة دقيقة بخصوصية ظروف بلاده. ويتطلب هذا إحساساً بكل من الطبيعة والمجتمع، وبالجوانب المادية والواقع الاجتماعى لهذا البلد. وعلى الكاتب أو الفنان القومى، عند تصويره لهذه العوامل البيئية، أن يقدم صورة واقعية لأمته. فالأدب القومى ليس إبداعاً معزولاً أو مجرداً ؛ إنه « الأدب الحى »، الراسخ فى الحياة اليومية لمكان

على أن الأدب القومي لا ينبغي كذلك أن يتجاهل عامل الزمن، أى روح الشعب -Zeitgeist السائدة فى ذلك « العصر » الذى يظهر فيه. فالوعى بالبيئة وحده لا يكفى لتقديم أدب أو فن إلا بتوافر عنصر آخر، يعتبره « المصرى » ضرورياً، هو الاتجاه التحديثى. فـ«العصرية» ، عنده، هى قدرة الأدب على مواجهة المشكلات الجديدة التى يطرحها الحاضر على الإنسان والمجتمع .. الأدب القومى بصفة خاصة مطالب بالتعبير عن الأثر العميق لـ«روح العصر» على الروح الإنسانية، والتعارض القائم بين الإنسان والعصرية. (٢٢)

ويحذر « المصرى » زملاءه من المثقفين المصريين من أن وعيهم بالبيئة المصرية وحده دون الوعى الشديد بزمانهم لن يسفر إلا عن أدب وفن مصريين ذات موضوعات وأشكال محدودة، منعزل عن التيارات الثقافية الرئيسية للعالم الحديث. وإذا ما حدث هذا، فسوف يلقي الأدب القومى المصرى نفس مصير الأدب العربى التقليدى. وبالنسبة للمصرى، فإن استيعاب الأديب لروح العصر هى الضمان لتحقيق الصلة بين العناصر القطرية الخاصة والمكونات العالمية فى إنتاجه الأدبى. إن عبقرية وعظمة الأدب الروسى والألمانى والفرنسى والإنجليزى، خلال القرن التاسع عشر، تعود إلى قدرتها على الانسجام مع وعى قومى محدد، مع إدراك أشمل للعصر، ومن ثم توليف خصائصها القومية مع الرسالة الإنسانية بشكل عام. والكتاب والفنانون المصريون باستطاعتهم، بل ويجب عليهم، أن يسلكوا السبيل نفسه لخلق « هذا الأدب الحى الجديد الذى يشمل وعى البيئة والعصر ويفيض منهما على الإنسانية» (٢٣) والأديب الشاب فى حاجة إلى التوجه نحو العالم الأوسع وامتلاك طابع وحيه الخاص وجوهر شخصيته المصرية » ، (٢٤) فى وقت واحد.

وفى عام ١٩٣٠، وبعد عدة سنوات من النقاش العلنى حول نظرية الأدب القومى فى مصر، يبدو أن أصداء هذا النقاش قد امتدت من أوساط المثقفين إلى رأى العام المصرى عامة. وأحد المؤشرات على التأثير الأوسع للنظرية فى ١٩٣٠، هو رد الفعل العام تجاه «الدعوة» إلى خلق أدب قومى مصرى، التى وجهتها مجموعة من المثقفين من أصحاب العقيدة المصرية ونشرت فى « السياسة الأسبوعية » ، فى صيف ١٩٣٠. (٢٥) وقد تلقت المجلة خطابات كثيرة رداً على هذه الدعوة، نشرت أربعة عشر منها. (٢٦) أحد عشر منها تؤيد بحماس فكرة خلق أدب قومى مصرى، واستعداد كتابها للمشاركة فى المشروع. وهناك اثنان بواقفان على الفكرة بشكل عام، وإن كانا يتحفظان على نبرتها المعادية للعرب وغير الغريبة. وهناك رد واحد (وربما كان لشخص غير مصرى، كما يتضح من الخطاب) يؤيد فكرة الأدب القومى، لكنه يفسرها فى سياق عربى، داعياً إلى خلق أدب قومى واحد لكل

ومن الواضح أن فحوى التعليقات الأحد عشر التى قبلت بالفكرة دون تحفظات قد تأثرت بلاشك بالنقاشات العامة التى شهدتها السنوات الماضية، فهى تردد كثيراً من المقولات التى ظهرت خلال تلك السنين. وتبين الملاحظات الواردة برود أحد الطلبة أثر النظرية التى كانت تبناها أوساط أصحاب العقيدة المصرية مع حلول عام ١٩٣٠. فهو يقول : « الأدب يجب أن يكون صورة للاجتماع تظهر فيه أخلاق الناس وعاداتهم وما انطوت عليه نفوسهم من أغراض وأهواء، وأن يكون صورة صحيحة للعصر من وجهة الأغراض والأفكار وقوة البيان. فلم إذن لا يكون لنا أدب قومى ومصر مليئة بما يوحى إلى الكتاب أفكارهم وينمى إدراكهم ويستمدون منه أخیلتهم.. ولماذا نعتد على آداب الأمم الأخرى فتأخذ منها، والأجدر بنا أن نعتد على أنفسنا ؟ » . (٣٨)

وهناك جانب فى نظرية الأدب القومى المصرى يستدعى اهتماماً خاصاً، هو الدعوة إلى واقعية الأدب. فعلى الأدب القومى المصرى أن يكون واقعياً، قبل أى شىء.. ومهمة الأديب أو الفنان الوطنى هى وصف مصر كما هى فى الواقع، وتقديم الحياة الطبيعية والاجتماعية لوادى النيل كما تبدو فى الواقع. والأدب القومى ينبغى أن ينزع نحو الإيمريقيه والعلمية والدقة والموضوعية. ويحسن « محمد زكى عبد القادر » التعبير عن المسألة عندما يحدد الأدب القومى باعتباره « تصوير للحياة المصرية كما هى وتصوير ما تزخر به من عواطف وشهوات » . (٣٩)

وترتبط المطالبة بواقعية الأدب ارتباطاً وثيقاً بالتزام آخر، هو طبيعية الأدب والفن. والطبيعية عند المثقفين من أصحاب النزعة المصرية تعنى التصوير الدقيق للوضع الطبيعى والأشكال الاجتماعية المتصلة به. وبعد الوصف الدقيق للعالم الطبيعى وإعادة التنظيم الحقة لعلاقة الإنسان بالطبيعة هى المهمة الفاصلة للأديب والفنان القومى. ويتطلب هذا المفهوم للفن والأدب عزل شخصية الأديب أو الفنان عن إبداعه. فخلق أدب وفن عبقرين يستدعى تصوير الحقائق الموضوعية والخارجية للطبيعة والمجتمع، لا التعبير عن المشاعر الفردية.

ويعتبر « محمود تيمور » أبرز المعبرين عن هذه الدعوة إلى الواقعية والطبيعية فى الأدب القومى المصرى. وهو يرى أن الأدب القومى المصرى فى حاجة إلى « مذهب واقعى » فى اقصى النثرى، كعنصر أساسى فى تكوينه. (٤٠) فالقصة المصرية يجب أن تكون تعبيراً دقيقاً عن عادات وأحاسيس وقيم الشعب المصرى . إنها مطالبة بتقديم « الصورة الحقيقية لمصر » . (٤١) وفى إطار مفهوم « تيمور » للأدب، فإن مهمة الأديب الوطنى هى توجيه الاهتمام دائماً إلى الحياة الواقعية وتقديم قص لقرائه يعكس حياتهم ؛ وهكذا فإن « القص السليم يقرب الحياة إلى القارئ ويقدم تجاربها له جاهزة ومفهومة، دون الحاجة إلى الغوص فيها » . (٤٢)

وقد اتخذ آخرون من أنصار نظرية الأدب القومى المصرى موقفاً مشابهاً من الواقعية. فيؤكد « نيقولا يوسف » على ضرورة أن « يصور » الأدب المصرى الحياة المصرية « بألوان واقعية ودقيقة، كما يحدث فى الأدب الروسى، حتى يصبح مرآة عيقرية للحياة المصرية». (٤٣) ويؤكد « توفيق ميخائيل تويج » على نفس الشئ، إلى حد كبير، وهو يعلن. « نحتاج للأديب القومى الذي يغذى أدبنا بالقصة ويجعل منها مرآة صادقة للحياة المصرية والبيئة المصرية». (٤٤) ويرى الشاعر « على محمد البحراوى » أن الشعر الحقيقى هو الذى يعكس، بوعى، البيئة والزمن. (٤٥) وربما كان كلام « عزيز طلحة » خير تلخيص لهذه المطالبة بالواقعية والطبيعية فى الأدب. فهو يعلن أن : « الحياة الأدبية فى قوم من الأقوام إنما هى صورتهم الواقعية بحيث تستطيع أن تلمس فيها وجودهم وكيانهم ووجوه الخير والشر فيهم ومبلغ نظراتهم إلى العالم جميعاً، كأنك حين تلم بأدبهم تعيش فى زمانهم وبيئتهم». (٤٦)

وهذه الآراء، حول الواقعية والطبيعية، تعكس بوضوح أثر الأفكار الأوروبية فى أواخر القرن التاسع عشر. كما تكشف كذلك التناقض الذى تنطوى عليه نظرة المثقفين أصحاب العقيدة المصرية. فمن ناحية، كانت الواقعية الأدبية فى كل من أوروبا ومصر بمثابة رفض لمعتقدات الاتجاه الرومانسى السابق. وفى الوقت الذى تؤكد فيه الرومانسية على التعبير عن المشاعر والأحاسيس الشخصية للكاتب أو الفنان، تنادى الواقعية بالوصف غير الشخصى والمحايد للواقع الخارجى. ومن حيث الشكل، فإن الواقعية تعارض اعتماد الرومانسية على استخدام الرموز الذاتية والاستعارات، وتدعو، بدلا من ذلك، إلى أدب وفن يوصفان الظاهرة بطريقة محددة، وعلمية، و « موضوعية ». ويتميز المنهج الواقعى كذلك بغياب الإلحاح الرومانسى على حاجة الكاتب أو الفنان للدخول فى حوار عاطفى مع الطبيعة من أجل فهم معناها الداخلى ؛ وبدلا من ذلك، تؤكد الواقعية على ضرورة أن يظل المراقب منفصلا ونائبا بنفسه عن موضوع التقصى. (٤٧)

من ناحية أخرى، تكشف النظرة العالمية Weltanschauung للمثقفين الوطنيين المصريين، فيما بعد ١٩١٩، عن تأثير إيجابى محدد للرومانسية الأوروبية على تفكيرهم. فنظرتهم للأمة كهوية دائمة ؛ وإقرارهم بوجود سمات وشخصية وعقلية لكل أمة، تختلف عن غيرها من الأمم ؛ ودعوتهم لإحياء تراث مصر الفرعونى.. كل هذا يحمل بصمات رومانسية أوروبا القرن التاسع عشر. لكن كيف يمكننا تفسير ما يبدو من تضاد ظاهرى بين اتجاهين : المنهج الواقعى والطبيعى للمثقفين أصحاب الدعوة المصرية فى الأدب والثقافة من ناحية، ومنظورهم الرومانتيكى والحيوى Vitalistic فى السياسة والمجتمع والتاريخ، من ناحية أخرى ؟

ولتفسر هذا التضاد، علينا أولاً أن نلاحظ أن الاتجاه القطرى الوطنى المصرى يجمع فى داخله بين عناصر الواقعية والطبيعية. فتأكيد المثقفين أصحاب النزعة المصرية على البيئة وعلى علاقتها بالشخصية القومية ينبغى اعتباره عناصر « واقعية »، ضمن إطار رومانسى أوسع. فالهدف من مطالبة المثقفين بالواقعية فى الأدب والفن هو أن تقوم هذه الواقعية بتقديم صورتهم الرومانتيكية لمصر. وفوق ذلك، فإن القومية المصرية الجديدة، التى تؤكد على الطبيعة الجماعية لشخصية الأمة وإرادتها والتى تنظر إلى الإبداع الفنى كأداة لإنجاز الآمال الوطنية، ترفض المفهوم الرومانسى الذى يعتبر الفن نشاط فردى صرف يعبر عن تخيلات الذات منعزلة عن الأوضاع الطبيعية والاجتماعية.

يضاف إلى هذا أن المطالبة بالواقعية والطبيعية فى الأدب القومى المصرى ينبغى فهمها وتفسيرها، فى المقام الأول، انطلاقاً من جذور نظرية الأدب القومى كرد فعل واحتجاج على طبيعة الأدب العربى التقليدى فى مصر. وكما نرى، فإن الأدب العربى، فى نظر المثقفين أصحاب التوجه المصرى، هو أدب رومانسى. فهم يرون أن الأدب العربى يتسم بتلك الصفات الرومانسية، مثل الذاتية والأنوية ومخاصمة ما هو اجتماعى. وعداؤه الحاد للواقعية، الذى يصل حد الهروبية؛ وتفضيله التعبير عن الغرائز والحسيات لا عن العقل وعن ما هو عقلانى؛ وخياله، المغرق فى التوهامات السريالية؛ وكل العناصر الجاهلية والدينية الإسلامية التى تطوقه؛ واكتفاؤه بالتعبير عن شذرات من الحقيقة، فى الوقت الذى يتغاضى فيه عن الأقسام الأكبر للواقع؛ وميله العام للتركيز على العالم البدائى وغير المتمدين للبداية الرحل.. كلها سمات للأدب العربى يرفضها الكتاب دعاة المصرية. وهم يتبنون الدعوة إلى الواقعية والطبيعية، ويتخذون من تصوير المظاهر الخارجية للواقع أدوات تعبير لهم فى مواجهة التراث الأدبى الرومانسى، الذى ساد مصر طويلاً. وهكذا يتحالف المزاج المعادى للعرب مع معادلة الجنس - الوسط - الزمن التى يعتنقها المثقفون من أصحاب العقيدة المصرية، ليجعلا من الواقعية المبدأ الأساسى للأدب القومى المصرى.

برنامج إنجاز الأدب القومى المصرى

كما كان الحال بالنسبة للمكونات الأخرى للصورة القومية المصرية الجديدة، والتى صاغها وتبناها المثقفون الوطنيون المصريون، كذلك كان لنظرية الأدب القومى المصرى جانبها العملى. وكإبداع يسعى إلى الإنسجام مع الأوضاع المصرية، فقد كان على الأدب القومى المصرى أن يتحقق فى الممارسة، عبر ترجمة النظرية إلى واقع أدبى مصرى. ومن هذا المنطلق العملى، حاول المثقفون من دعاة المصرية صياغة برنامج تفصيلى لتوجيه النشاط اليومى

للجيل الجديد من الكتاب والفنانين المصريين نحو أشكال مصرية صرفة للأدب والفن. وعقيدة الأدب القومي المصري الجديد، على المستوى البرنامجي، هي « تمصير الأدب ». وأصبح الاختبار المطروح على النشاط الأدبي والفني هو مدى إسهامه في تقديم أدب وفن مصري أصيل ومتميز ؛ أدب وفن بأيدي مصرية ولأجل المصريين، يستمد موضوعه من أرض النيل وحدها، ويخدم النهضة القومية للأمة المصرية.

وكانت أول مسألة تواجه أنصار الأدب القومي المصري هي العلاقة بين هذا الأدب وبغيره من التراث الأدبي. وكما سبق أن أكدنا، فإن دعاة المصرية يرفضون بشدة الأدب العربي التقليدي كأساس للأدب القومي المصري. أما موقفهم من الأدب الغربي فهو أكثر تعقيداً. فما لاشك فيه أن المطالبة بخلق أدب قومي مصري كان، في جانب منه، رد فعل واحتجاج على ما يطلقون عليه الغزو الكاسح للمؤثرات الأدبية الغربية للحياة الثقافية المصرية، والذي بلغ ذروته في العشرينيات. وهم يحتجون على ما يعتبرونه استسلاماً غير مشروط للأدب الأوروبي والإحساس المصري بالدونية أمام كل ما هو غربي. والمحافة المسرفة لأوروبا هي، عندهم، خطر ماحق على مصر وتطورها القومي، وأن في استمرارها قضاء على الإبداع المصري الأصيل.

لم يكن انتقاد الإسراف في ترجمة الأدب الغربي في مصر أمراً جديداً على أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات. ففي منتصف العشرينيات، نرى المتحدثون باسم المذهب الحديث، القصير العمر، يعيرون عن شكواهم من محاكاة الغرب. وها هي صحيفتهم « الفجر » تحوى استنكاراً شديداً لمن يطلقون عليهم « المقلدين من دعاة التجدد الذين يفكرون بعقول الغربيين »، وتحذيرات من تدفق المواد الغربية على مصر، والذي يمكن أن يقوض الجهود الرامية إلى ظهور إبداع أدبي مصري أصيل. (٤٨) وبالنسبة للمذهب الحديث، فإن المثقفين المتغربين الذين يسجدون أمام الثقافة الغربية ليسوا أقل تضليلاً من « المقلدين المحافظين » الذين يفكرون بطريقة عربية تقليدية. (٤٩) فكل من الأدب العربي والغربي غربيين على مصر، والأدب المصري والقوميون المصريون في حاجة إلى التحرر من تأثير كليهما. إنهم في حاجة، بدلا من ذلك، إلى تبني « شخصية مصرية خاصة » في الأدب، والتخلص من « العقلية العربية »، وكذلك من « العقلية الغربية ». (٥٠) وبالنسبة لأحمد خيرى سعيد، أبرز المتحدثين باسم المدرسة الحديثة، فإن على الأدباء المصريين، التحديثيين بحق، أن « يتحدوا ضد القديم وكذلك ضد الجديد الفاسد ». (٥١)

كذلك، يستنكر أنصار الأدب القومي المصري الغزو الأوروبي الكاسح لمصر. وهكذا ينتقد « محمد زكى عبد القادر » عبادة الأدب الغربي، التي انتشرت بين النخبة المصرية في

أواخر العشرينيات، وكذلك « المحاكاة » المصرية « للغرب والأخذ عن آدابه » ، والتي تتخذ شكلاً عملياً فى « نزعة الترجمة القوية التى تمتلك كثيراً من كتابنا وأدبائنا » . (٥٢)
« فنحن اليوم مفرقون فى بحر من الترجمة » . (٥٣) إذ يبدو أن المصريين يستمتعون بمذاق الأدب الغربى، بالرغم من أنه غريب عنهم تماماً ؛ كذلك فإن الكتاب المصريين المعاصرين يدخلون فى نقاش حول موضوعات لا يعلمون عنها شيئاً. والنتيجة النهائية لهذا هى سجن الإبداع الأدبى المصرى داخل قنوات ليس لها اتصال اجتماعى أو تاريخى أو وراثى بمصر. (٥٤)
ويدعو « إبراهيم المصرى » إلى تمييز الأدب المصرى عن الأنماط الغربية، مبيناً أن المصريين لو استمروا فى استغراقهم فى تقليد آداب الغرب، فسوف تكون النتيجة « إفناء شخصيتنا الأدبية » فى حضارة لم نفهمها بعد حق الفهم . (٥٥)

فى الوقت نفسه، يعتقد أصحاب الأدب القومى المصرى بأن الأدب ينبغى أن يكون حديثاً وتقدماً. فمن حيث أن وظيفة هذا الأدب هى تحرير الحياة الإبداعية المصرية من الركود المفروض عليه بسبب الأشكال الأدبية العربية التقليدية، فإن عليه أن يكون عاملاً ديناميكياً فى الإسراع بالتحديث والتطوير. وانطلاقاً من هذا الدور، فإن عليه أن يفتح على الاتجاهات والمؤثرات الأدبية الحديثة، الآتية من الغرب التقدّمى. عليه أن يستلهم جزءاً من إبداعه على الأقل من الأشكال الأدبية الأوروبية الحديثة، التى نجحت فى تطعيم المحلى بالعالمى (وعادة ما يُستشهد بالحديث عن الأدب الروسى، والألمانى، والفرنسى والإنجليزى، والأمريكى). وهكذا كان على الأدب القومى المصرى الحديث أن يضع خطأ ربيعاً بين الأصالة والمحاكاة ؛ فبينما يستعير أدوات وطرق الإبداع الحديث من أوروبا، فإن عليه أن يستخدم هذه الوسائل فى التعبير عن موضوعات وتيمات مصرية خالصة. (٥٦)

ويعتبر « إبراهيم المصرى » و « عبد الله عنان » من المدافعين عن هذا الاتجاه نحو الأدب القومى. ويرى المصرى أنه بالرغم من توجيهها الحالى نحو « الثقافة الدولية المشتركة » ، فإن هذا لم يمنح الآداب الأوروبية المعاصرة « من أن تحتفظ بشخصياتها » . (٥٧) وتتخذ « عنان » نفس الموقف إلى حد كبير، فبينما يؤكد على ضرورة « اعتماد » المصريين على « الغرب فى امتلاك وسائل التقدم والنمو الذى يتطلعون إليه » ، (٥٨) يضيف على الفور أن « الغرب لا يستطيع أن يقدم لنا.. الوعى القومى، والتاريخ القومى، والأدب القومى » . (٥٩)
وشأن الأمم الأوروبية الحديثة، فإن على مصر أن تمتلك شخصيتها القومية ووعياها التاريخى، وكذلك أدبها القومى. وفى الوقت الذى يستعير فيه هذا الأدب المفاهيم الأدبية من الغرب، ينبغى أن يقوم فى مادته على أسس مصرية نابغة من التراث المصرى المتميز. ويختتم « عنان » حديثه بالقول بأن الأدب « الحديث » والديناميكى، ينبغى أن يتمتع كذلك بـ « روح قومية » خاصة به، « لأنه ليس هناك أدب عظيم وحى لا يقوم على هذه الروح » . (٦٠)

والنتيجة العملية لهذا الموقف تجاه الغرب هو أنه لكي نشجع الإبداع الأدبي والفنى المصرى الأصيل، فإن على مصر أن تفرض قيوداً على حجم المواد الأدبية الغربية المترجمة والحد من تزايدها فى مصر. ويؤكد واضعوا برنامج الأدب القومى المصرى على أنهم لا يعتزمون وقف الترجمة نهائياً وعزل مصر ثقافياً عن الغرب، بل أنهم يطالبون بإعطاء الأولوية فى الحياة الثقافية للإبداع الأدبى المصرى على الآداب الأجنبية. ويعبر «محمود عزت موسى» بوضوح عن هذا التوجه عندما يؤكد على أن الأدب القومى الجديد، الذى يسعى إلى خلقه مع زملائه، ينبغى أن يحرر القوى الإبداعية الكامنة فى المصريين أنفسهم من سيطرة الأدب الأجنبى. فلكى نخلق «أدباً قومياً صحيحاً صميماً» فإن على المصريين أن يتطلقوا فى اتجاهين فى وقت واحد : « تخفيف تيار الأدب الأجنبى فى ناحية وتوجيهه إلى ناحية ممدودة أخرى وإنعاش التيار الفكرى القومى فى النواحي الأخرى ». (٦١) وبعد هذا التحديد لما ينبغى أن تكون عليه العلاقة الصحيحة للأدب القومى المصرى بالأدب الغربى الحديث، كان على واضعى برنامج الأدب القومى المصرى أن ينتقلوا إلى تعيين الوسائل العملية لخلق ذلك الأدب. وقد تحددت ثلاثة من جوانب الحياة المصرية يمكن أن تكون مصدراً لاستلهام أدب مصرى أصيل. أولها، التراث الفرعونى لمصر وما تواجد منه فى العهود التالية : وثانيها، بيئة مصر الطبيعية ومناظرها الخالدة أبداً : أما الثالث والآخر، وأكثرها أهمية، فهو شعب مصر، وخاصة الفلاحين.

التراث الفرعونى

كان تراث مصر الفرعونية مصدراً هاماً لاستلهام أدب قومى مصرى أصيل لكن من الواضح أن فكرة خلق أدب قومى مصرى على أساس من السوابق الفرعونية، قد حظى باهتمام قليل نسبياً من جانب أولئك المثقفين المصريين، الذين وضعوا بالفعل الجوانب التنفيذية للأدب القومى. ويبدو أن لنزعتهم الواقعية والطبيعية دور هام فى هذا الإهمال النسبى للتراث الفرعونى. فالفرعونية عند كثيرين منهم رومانسية بدرجة لا تصلح معها لأن تكون مصدراً للأدب المصرى الجديد الذى يتطلعون إليه، وعنصر لن يقدم سوى جوانب غير عقلانية لإبداع يريدونه ذات شخصية واقعية. من هنا، فقد تشككوا كثيراً فى إمكانية ارتكاز الأدب القومى المصرى على التراث الفرعونى، وفضلوا إرسائه على مصادر أكثر تحديداً، كالطبيعة المصرية والشعب المصرى. كما أنهم يرون أن أدباً قومياً مصرياً ينبغى أن يكون استلهامه حديثاً بالأساس، إذ « يجب أن توجه الدعوة إلى خلق أدب مصرى حديث توحيه حياتنا وظروفنا الخاصة ». (٦٢)

على أن هناك بعض المثقفين من دعاة المصرية، حاولوا توضيح إمكانية جعل التراث الأدبي الفرعوني جزءاً من أساس الأدب القومي المصرى الجديد. وتقوم مقولتهم الأساسية على أنه لا سبيل إلى تمصير الأدب والفن المصريين إلا بفرعنتهما. فالفرعونية وحدها هى القادرة على منح الثقافة المصرية شخصية قومية حقة. وها هو « إبراهيم إبراهيم جمعة » يؤكد على أن مصر الحديثة بحاجة إلى « الأدب الفرعوني » ، الذى يسعى نحو إحياء الموضوعات الفرعونية. (٦٣) وهو يرى أن الأدب القومى يجب أن يعكس استمرار الوجود القومى عبر آلاف السنين، وأن يكرس نفسه لوصف « أزمنة مصر القديمة الباهرة مروراً بالصور الوسطى وحتى الحديثة ». (٦٤) وعلى نفس المنوال، يبين « شهدى عطية الشافعى » أن دور الأدب القومى الحديث في مصر هو تقديم صورة للعصر الفرعوني القديم، الذى يعد مهد الأمة المصرية. فالأدب المصرى مطالب بإعادة بناء - تفصيلياً - الحياة الروحية للقراءة القدماء، بكل معتقداتها، وفنونها، وعلموها، وأجناسها الأدبية، وأفكارها ومشاعرها. (٦٥) لكن « جمعة » و « الشافعى » كانا يعبران، إلى حد كبير، عن رأى الأقلية ؛ فمعظم المثقفين دعاة المصرية، ممن اهتموا بالجوانب البرامجية للأدب القومى المصرى يقللون من شأن التراث الفرعوني، ويركزون، بدلا من ذلك، على مصادر أكثر معاصرة للاستلهام الأدبى.

تفرد بيئة مصر

كثيراً ما يرد فى كتابات المثقفين أصحاب النزعة المصرية أن المحيط الطبيعى لمصر لم يحظ بما يستحق من اهتمام من جانب النشاط الأدبى المصرى. وهم على قناعة بأن على الأدب القومى المصرى الجديد أن يغير من هذا الوضع جذرياً، وأن يجعل من الخلفية الطبيعية لمصر أحد اهتماماته الرئيسية. فإذا ما كان « الأدب هو صورة الحياة » ، وإذا كانت الحياة لا يمكن فصلها عن البيئة التى شكلتها، فإن من المحتم أن تكون الطبيعة فى مركز اهتمام الإبداع الأدبى.

وفى مقال حول « مصر الساحرة وعقوق أبنائها من جمالها » يدعو « محمد حسين هيكل » زملاءه من الكتاب المصريين إلى جعل « جمال أرض النيل الباهر » موضوعاً أساسياً لإبداعهم الفنى. (٦٦) فالنيل، الذى كان قدماء المصريين يطلقون عليه « البحر الأعظم » ، هو قلب الحياة المصرية بلا منازع، ولهذا ينبغى أن يكون المصدر الأول لإلهام الإبداع الأدبى المصرى. (٦٧) وبعد النيل، هناك أرض النيل، ذلك الشريط الأخضر الخصب الذى خلقه النهر على ضفتيه، ثم الصحراوات الشاسعة التى تحيط بالنيل وحقوقه. وهذان أيضاً ينبغى أن يكونا مصدر إبداع دائم للأدب القومى. ويحث « هيكل » الكتاب المصريين الشبان على أن

يتذكروا دائماً أننا « أولاً، وقبل أي شيء، نحن المصريون تحيط بنا طبيعة ساحرة » ، وأن هذه المناظر الطبيعية يجب أن تكون ملهمة لإنتاجهم. (٦٨)

وينتقد « محمد زكي عبد القادر » كذلك اختلاف الكتاب المصريين حول مفاتيح وجاذبية مشاهد الطبيعة المصرية. فهو يقول : « إن مصر جميلة حقاً، ومن عجب ألا نعرف كيف نصور هذا الجمال ». (٦٩) والأدب القومي الأصيل يقوم، عند « عبد القادر » ، على علاقة وثيقة بالطبيعة، ويستمد موضوعاته ورموزه من المنظر الطبيعي. إن « لنا في مصر ريف ساحر بديع، يلقي فيه الخيال أخصب ملهم.. لنا أرض ولنا سماء ولنا طبيعة تتتابع ظواهرها فتتسم على صفحة بلادنا أبهى صور الجمال.. لنا حياة زاخرة وفينا عواطف وفي أدمغتنا عقول، لنا كل مقومات الأدب ». (٧٠)

ويقدم « نيقولا يوسف » عرضاً أكثر تفصيلاً للقول بأن الخلفية الطبيعية المصرية تستحق أن تكون واحداً من المقومات الرئيسية لأدب قومي مصري جديد. (٧١) وهو يذهب إلى ما وراء جهود زملائه في البدء بتحديد كيفية تصوير الكاتب للطبيعة بدقة وصدق. الإجابة عنده صارمة : فالواقعية والطبيعية هي مفاهيم فنية عليها أن تلهم الكتاب والفنانين المصريين رؤيتهم للطبيعة. والتقديم الفني الحقيقي للطبيعة هو وصفها، وحسب. وكان « يوسف » ، متأثراً في رؤيته الواقعية المتشددة للفن، جزئياً، بأعمال « جون رسكين ». فهو يتبنى قول « رسكين » بأن تحويل الطبيعة إلى فن لا ينبغي أن يغير من الطبيعة، لأن الطبيعة، في جوهرها، هي الجمال. وعليه، فلا ضرورة لإضافة أو استبعاد أي شيء من الطبيعة : والحقيقة الجمالية تكمن في إعادة بناء ذلك الجمال. وتقديم جمال الطبيعة بصورة مثالية أو رمزية أو مبالغ فيها إنما يعد انحرفاً عن كل من الحقيقة والفن. (٧٢)

وبعد أن يحل « يوسف » مسألة الوسيلة، يقدم لزملائه من الأدباء القوميين المصريين قائمة بالمناظر التي يمكن أن يستلهموها في أعمالهم. ويخصص مقالاً لاستعراض مشهد مصر الطبيعي : صحراء مديدة تحيطها مسطحات مائية شاسعة ومؤثرة : مناخ صاف لطيف، مريع صيفاً دافئ، شتاء : شمس تتميز بجمال شروقها وغروبها. (٧٣) وفي مقال آخر، يستعرض مصر طولياً، فيرصد « مناظر فنية طبيعية » من شاطئ البحر المتوسط شمالاً إلى الحدود السودانية جنوباً. (٧٤) ويختتم « يوسف » أفكاره حول الطبيعة كمصدر للفن بتذكير زملائه من الكتاب المصريين بأن « على كل كاتب مصري أن يعلم أنه بتصويره الحقيقي والواقعي لمناظر بلاده في نشاطاتها، وركتها ونقائنها، إنما يعلى من شأن بلاده أولاً، ومن شأن فننا، ثانياً... إن مناظر مصر الطبيعية كثيرة وجميلة، وهي تنتظر الأديب القومي الذي بمقدوره تخليد جمالها ». (٧٥)

الشعب المصري والفلاحون المصريون

إذا كان المشهد الطبيعي لمصر يعد واحداً من المصادر الرئيسية لإلهام الأدب القومي المصري، فإن المشهد الإنساني للبلاد - أى أهل وادي النيل - يجب أن يكون هو الآخر مصدراً رئيسياً. فإذا كان الأدب والفن يعدان بحق ملكاً للأمة، فإن عليهما أن يعكسا حياة وأفكار جموع المصريين التى تجاهلها الأدب العربى التقليدى. وعلى الأدب القومى الحقيقي أن يكون « أدباً شعبياً »، يركز على تلك الطبقات الخافية التى أهلها الأدب والفن حتى الآن. وفى هذا الصدد، فإن إحدى عقائد أنصار الأدب القومى المصرى، خلال فترة ما بعد ١٩١٩، تتشابه كثيراً مع ما كان يتبناه كثير من المثقفين الروس خلال القرن السابق، ونعنى بهذا دعوة « النارودنيك » للكتاب والفنانين الروس بـ « التوجه إلى الشعب » لاستلهام أعمالهم.

وتردد صدى دعوة النارودنيك بـ « التوجه إلى الشعب » كثيراً فى كتابات المثقفين المصريين المعنيين بتقديم ملامح أدب قومى مصرى جديد. فها هو « يوسف حنا » يؤكد على أن من الطبيعى أن يقود البحث عن أدب مصرى حقيقى إلى تقصي الحياة والتقاليد الريفية وأفكار الفلاحين. (٧٦) وبالنسبة لحنا، فإن « روح الأمة » ليست مفهوماً أسطورياً أو مجرداً؛ بل هى حقيقة ملموسة، وجوهر، يتجسد كاملاً فى « الحياة الريفية ». (٧٧) وليس هناك من سبيل آخر أمام الكاتب أو الفنان القومى لتصوير روح الأمة إلا من خلال فهم الحياة الريفية ووضع أهم شخصيات المجتمع المصرى (أى الفلاح) فى القلب من فنه. (٧٨)

ويتخذ توفيق ميخائيل تويج نفس الموقف إلى حد كبير، فهو يرى أن مصر فى حاجة إلى الأديب القومى الذى يتوجه إلى الشعب؛ يستوحى أعماله من الفولكلور والتراث الشفاهى للفلاحين، ليستخرج « أدباً مصرياً حقاً يصور الحياة المصرية ويتصل بنفوس المصريين ». (٧٩) وفى الاتجاه نفسه يدعو « إبراهيم إبراهيم جمعه » إلى خلق نوع جديد من « الأدب الشعبى »، يعبر عن الأوضاع القائمة لحياة الجماهير المصرية. (٨٠) وفى ١٩٠٣، يصيغ « محمد زكى عبد القادر » المطلب فى شكل الدعوة إلى « أدب ريفى » جديد، يزيد من معرفة الأمة بأحوال الفلاح المعيشية، ويسهم من ثم فى تحسين تلك الأحوال. (٨١)

ويؤكد « سلامة موسى » على أن الفلاحين هم الجماعة الاجتماعية التى حافظت على الروح الحقيقية لمصر عبر آلاف السنين. فعقليتهم تحتفظ بـ « الجوهر الفرعونى » لمصر، روح الأمة الحقيقية. والحال كذلك، فإنهم يجب أن يكونوا مصدراً رئيسياً للإلهام الأدبى. كذلك يرى « موسى » أن الاهتمام بحياة الفلاحين المصريين سوف يزيد الإبداع الأدبى جمالاً؛ فالالتحام الحميم بما هو أكثر أصالة فى مصر يمكن أن يكون الشرارة لأدب قومى أصيل. وتتمثل مصرية « موسى » وشعبيته بصورة واضحة فى إعلائه الجلى بأنه « إذا ما- وجه

الأديب الذى لايهتم بالفلاح المصرى، فهذا ليس له سوى معنى واحد، أنه يتجاهله. وإذا مالم يوله عنايته، فهو يكره مصر كذلك، لأننا جميعاً فلاحون « . (٨٢)

ويعرض « أحمد محمود سليمان » لجانب آخر من جوانب المدخل الشعبوى للأدب القومى المصرى. وهى الفكرة القائلة بأن فولكلور الفلاحين المصريين - أغانيهم الشعبية وحكاياتهم وحس الدعابة الذى تكون تلقائياً عبر آلاف السنين - يستحق أن يكون مصدراً هاماً من مصادر إلهام الأدب القومى. (٨٣) فطبقات مصر الدنيا تشكل « أغلبية الأمة » و « أهم أعمدتها » ؛ وعليه فإن من العبث أن يتجاهل الأدب والنهضة الثقافية التى تشهدها مصر هذا الشراء وتلك « الكنوز » الموسيقية والشعرية والروائية التى تزرخ بها البيئة الشعبية. (٨٤) والدراسة المكثفة لفولكلور الفلاحين هى وحدها القادرة على إدماج هذه المادة المصرية الأصيلة فى أدب مصر المكتوب. ويرى « سليمان » أنه فى حالة تحقق هذا فإن المصريين لن يضفوا أيديهم فحسب على « الطريقة الأمثل » لتحويل فنونهم الشعبية إلى ركيزة لأدبهم القومى، وإنما سيتوصلون كذلك إلى « الوسائل الصحيحة » للارتقاء بحال الفلاحين أنفسهم. (٨٥)

ويتعرض « نيقولا يوسف » ، باستفاضة، للعديد من هذه المفاهيم. وهو يطالب الأديب القومى كذلك أن يصبح على دراية وثيقة بطبيعة الحياة الريفية المصرية، كى يجعل منها موضوعاً أساسياً للأدب القومى المصرى. وهو، شأن « سليمان » ، يدعو الأديب القومى المصرى إلى دراسة فولكلور مصر الغنى، « الذى يعتبر اليوم أدباً قومياً حقيقياً فى مصر ». (٨٦) ويؤكد « يوسف » بشدة على حاجة الأدب إلى الإمساك بالجوانب العقلية للفلاحين المصريين. ويتطابق تفسيره الخاص للسمات العقلية للفلاحين مع ذلك الخليط من الإعجاب والتعاطف المدينى، الذى يؤكد على « طبيعة [الفلاح] الهادئة، وميله إلى الخنوع والقدرية، وتواكله، ورضائه بالحياة البسيطة، وصبره على المكاره وإيمانه بعدل الخالق... وميله إلى المرح والدعابة والمزاح، وتقبله للصعاب والمهام الكبار بصدر رحب، وحيه للتسامح، وتقديره للآخرين، وانتقاده لنفسه، وسخريته ». (٨٧)

ويعتبر « إبراهيم المصرى » من أكثر التحمسين للمنهج الشعبوى. فهو يماثل تماماً بين أدب مصر القومى الجديد وبين الماثور الشعبى للبلاد. وهو يبدأ من مقدمة مؤداها أن المصرى العادى ظل غائباً عن الأدب حتى البعث الراهن لأدب قومى مصرى. لكن الأمة، وهى تسعى إلى إعادة خلق شخصيتها الثقافية وهويتها الحضارية، لا يمكنها أن تتجاهل « قلب وروح » مجتمعها. (٨٨) وهو يرى أن فشل الأدب التقليدى فى أن يكون أدباً قومياً حقيقياً إنما يعود إلى أن الأديب المصرى يسعى إلى ثقافة أعلى، ولا يعرف شيئاً عن الفلاح أو العامل، بالرغم

من أن هاتين الفئتين تشكلان أغلبية السكان في مصر. (٨٩)

كان « المصرى » على قناعة بأنه لى يقوم أدب قومى مصرى فإن الإنسان العادى ينبغى أن يكون بطل هذا الأدب. ينبغى أن يحتل المصريون البسطاء مقدمة المسرح. من هنا، فهو يدعو الأدباء إلى « دراسة حياة الكتلة العاملة المصرية من فلاحين وعمال ورسم أخلاقها بعاداتها وكفاحها اليومى المجيد وحاجاتها ومطالبها ». (٩٠) وهو يناشد أقرانه، « انظروا فى المدينة إلى العامل ابن البلد وكيف يحب ويتألم ويجاهد. واذهبوا إلى الريف فاحنوا جباهكم أمام الفلاح » ! (٩١) ويبدو الحل العملى لقيام أدب قومى مصرى، عند « المصرى »، بسيطاً للغاية : توجهوا إلى الشعب.

كذلك يعزو « المصرى » للإصرار الشعبوى للتركيز على الناس العاديين قدرة ثورية على التغيير. فمير معرفة تلك الطبقات الدنيا والكتابة عنها، يشغل المثقفون أنفسهم موقعا ثوريا فى المجتمع. وعبر التوجه إلى الجماهير، سوف يصبح إنتاج المثقفين من دعاة المصرية « تلقائيا عمل من أعمال الفن، ومن أعمال الثورة والتغيير ». (٩٢) ويختتم « المصرى » دعوته إلى أدب قومى مصرى بالتأكيد على أن « أدبنا القومى المصرى لن يتحقق إلا إذا اقتربنا من شعبنا، إلا إذا نفخنا فى ثقافتنا من روح شعبنا، إلا إذا حاولنا فهمه عبر فهم روحه وأحبيته كما يحب الأديب الروسى شعبه، وإلا إذا صرنا نقدر أنه، شأن كل الشعوب، يمتلك شخصية صلبة وعظيمة ومتماسكة تستحق التخليد عبر أعمال بطولية ». (٩٣)

ومن المهم أن نشير إلى أن هذا الاتجاه الشعبوى فى مصر، فى مرحلة، بعد ١٩١٩، لم يقتصر على عالم الأدب وحده. فلم يكن ذلك سوى مظهر واحد من مظاهر النظرة القومية القطرية الأوسع للمثقفين أصحاب التوجه المصرى. وقد كان من الطبيعى أن يتوجه المثقفون من دعاة المصرية، الساعون إلى صياغة صورة قومية جديدة، باهتمامهم إلى أكثر جوانب مصر الحديثة محلية وأكثرها أصالة، وأكثرها « مصرية » .. أى إلى ريف البلاد وفلاحها. وقد اعتبر نمط حياة الفلاحين نمطا مصريا متميزا وأصيلا، واعتبر الفلاح المثال الخالص لمعنى أن تكون مصريا. ففي حياة الفلاح البدائية ونمط معيشته الثابت تكمن الفضائل الأصيلة للحضارة المصرية التى يمكن إعادة الكشف عنها بعد قرون من الهيمنة الأجنبية. إن الفلاح بمثابة حفرة تكشف عن الطبيعة الحقيقية والأصيلة لمصر. ويعبر « سلامة موسى » عن هذه الفكرة فى أفضل صورة عندما يعلن إن « مصر القديمة، أو مصر الفراعنة، لا تزال حية بين فلاحينا ». (٩٤) وهكذا، فإن « الجوهر الفرعونى » مصر كما يرى « موسى »، ينبغى التنقيب عنه ويمكن أن نجده فى عقلية الفلاحين ! فمعتقداتهم، وطقوسهم، وعاداتهم،

وأساطيرهم، وأنماط تفكيرهم، وسلوكهم تجسد مصر المثال. (٩٥) إن هؤلاء النارودنيك المصريين يعبدون أسطورة الفلاحين. وعلى الرغم من وجود بعض الصور التقليدية السلبية للفلاح في كتاباتهم، إلا أنهم يرفضون بشدة التقليل من شأن الفلاح والسخرية منه ؛ تلك الأشياء الموجودة بصفة خاصة في الأدب العربي، وبدرجة أقل في المعالجات الغربية. ويرى المثقفون دعاة المصرية أن دورهم هو إعادة الاعتبار لصورة الفلاح، وتحويله إلى مثال لكل المصريين. فتلك « الفضائل الأصيلة » لمصر لا توجد إلا عند الفلاح ؛ وكل ما هو جميل ونبيل في مصر يتجسد في فلاحيهها. ولأن سكانهم المتصلة على ضفاف النيل عُمقت من جذورهم في أرض مصر، فالفلاحون هم المصريون الحقيقيون. وتعود بساطة معيشة الفلاح المصرى وحبه للأرض إلى إفلاته من المؤثرات الخارجية والتفسخ القومى الذى ترك أثره على غيره من المصريين عبر آلاف السنين. وهو، بفضل براءته ونقائه ومعيشته التلقائية القائمة على الحدس، وجهله بالتصنع والادعاء، يعد أفضل عناصر مصر. (٩٦)

ويتوافق مع النظرة البيئية القوية للمثقفين دعاة المصرية تأكيدهم على أن أفضل طريقة لفهم الفلاح المصرى لا تتأتى إلا من خلال فهم البيئة التى صاغت حياته وسماته الشخصية. فالفلاحون تشربوا تأثيرات البيئة الطبيعية المصرية على مر الأجيال. والبيئة الجغرافية الفريدة والثابتة، على سبيل المثال، أضفت على الفلاح استقرار نفسياً وثباتاً ؛ فهو، بجذوره الراسخة فى أرض مصر، استطاع أن يواجه صعوبات الحياة بثقة. وعلى نفس المنوال، فإن غمط الحياة الزراعية ومجتمع القرية التى عاشها أدت إلى دورة حياة محكمة وهى تفسر بالمقابل هدوء طبع الفلاح ورباطة جأشه. (٩٧)

وقد تولى المثقفون من أصحاب العقيدة المصرية شرح وتفسير تلك الجوانب التى جذّوها فى الفلاح المصرى، والتى كان يراها الآخرون مثالباً. فإذا كانت قوة البيئة قد فرضت طريقة معيشة ريفية لا تتغير وطبيعة محافظة، فإن هؤلاء المثقفين يؤكدون على مزايا المحافظة الريفية. فهم يرون فيها غمطاً بناءً من الوجهة القومية، وفيها يكمن سر محافظة الفلاح على « الجوهر الفرعونى » لمصر. فمصر مدينة باستمراريتها القومية المدهشة لمحافظة الفلاحين ؛ فإذا لم يتعصب الفلاح فى التمسك بطرائق أجداده ويتبع سبيل أسلافه لفقدنا كثيراً من أصالتنا المصرية. على مستوى آخر، كانت هناك إشادة بروح الدعابة عند الفلاح، باعتبارها آلية دفاع ضرورية فى مواجهة تقلبات الحياة وسبيل لتفريغ كربها ؛ فالفلاح حافظ على بقائه عبر الدعابة. (٩٨)

وكان هناك تأكيد على اثنين من السمات المستقرة للفلاح المصرى : الترابط الأسرى، والواقعية والعملية. فقد أضفى على ولاء الفلاح لأسرته ظلالاً قومية ؛ واعتبرت استمرارية

الأسرة المصرية رمزاً لاستمرارية الأمة المصرية. (١٠١) فنجاح الأمة المصرية مرتبط بالواقعية والعملية المفترضة فى الفلاح. ويعبر « عباس محمود العقاد » عن هذا المفهوم بدقة عندما يقول بأن « [الفلاح] المصرى هو عامل فى حياته وعملى كذلك فى نظرتة للحياة » . (١٠٢) وعند « العقاد » . فإن « العقل المصرى، فى الأساس، عقل عملى وواقعى » . (١٠٣) والفلاح المصرى، بانحصاره فيما حوله وقدرته على العمل فى إطار الحدود التى تفرضها البيئة وحدها، كان فى مأمن من إشعاع الثقافات الأجنبية. لقد كانت الرسالة واضحة : الانعتاق من الدخيل والزائف يعتمد على الفلاح.

هكذا أصبح الفلاح المصرى هو مستودع كل ما هو فاضل ونبيل فى الأمة المصرية. وباستطاعة الأمة أن تضع ثقته فى الفلاح، وتسترشد بهدسه الذى لا يخيب. ويرى « النارودنيك » المصريون أن من الضروري والاحتى بالنسبة للأدب القومى المصرى الجديد أن يستمد إبداعه من الفلاح المصرى. وإذا أريد للعقل المبدع أن يدرك حقائق العظمة المصرية، وأن يفهم جوهر الأمة ويكتشف سر خلودها، فله أن يتوجه إلى الشعب، يختلط به ومن خلاله سوف يفهم مصر. (١٠٤)

أجناس الأدب القومى المصرى

أعطى المثقفون الوطنيون المصريون اهتماماً كبيراً لمناقشة الأجناس الأدبية والفنية المحددة المطلوبة لتشكيل نسيج ثقافة مصرية مستقلة. وقد تركز تحليلهم على أربعة أجناس بصفة خاصة. ثلاثة منها - النثر القصصى، والمسرح، والفنون الجميلة - كان لها أن تستحدث، بسبب غيابها عن التراث العربى التقليدى فى مصر. وهذه الأجناس، بوصفها هذا، تستوجب استلهاام الأشكال والأنماط الغربية، وإن كانت غالباً ما وضعت فى سياق وطنى مصرى محدد . أما الجنس الرابع، أى الشعر، فهو موجود بالطبع فى التراث العربى، ولكن فى أشكال متخلفة، عفا عليها الزمن من وجهة نظر دعاة المصرية. وهم، من ثم، ينادون بإبداع شعر مصرى جديد يفتح على المؤثرات الأسلوبية الغربية، ويتلاءم، فى الوقت نفسه، مع الحياة المصرية الحديثة.

فن القص المصرى

كانت مسألة كيفية استحداث نثر قصصى، مصرى وحديث، واحدة من أكثر القضايا الملحة التى شغلت المثقفون المعنيون بصياغة أدب قومى مصرى جديد. وانطلاقاً من أن القصة

هى « عماد الأدب الغربى » ، فقد كانوا على قناعة بأن على الأدب المصرى الحديث أن يضع هذا الجنس أيضاً فى القلب من إبداعه. (١٠٥) وكما جاء فى إحدى افتتاحيات مجلة « الفجر » الأدبية فإن « الفن القصصى هو الملمح الأساسى للأدب ». (١٠٦) وقد جعلوا من قدرة المجتمع على خلق « الأدب القصصى » أو « الفن القصصى » مؤشراً هاماً من مؤشرات الإنجاز الثقافى. كما أكدوا على أهمية الأنواع الرئيسية من القصة فى مصر : القصة، والقصة الطويلة أو الرواية، والقصة القصيرة أو الأقصوصة، والصورة الوصفية.

وقد وضع للفن القصصى المصرى أربع مواصفات. أولاً، أن تكون القصة قومية أو محلية فى محتواها. وهذا يعنى أن يكون كل اهتمام كتاب النثر القصصى المصرى الرئيسى هو التصوير التفصيلى للملامح المميزة للحياة المصرية والسمات الفريدة لمصر والمصريين. (١٠٧) ثانياً، وفى إطار هذا التوجه المصرى الأصيل، فإن القصة مدعوة للتركيز على الجوانب الاجتماعية للحياة المصرية. إذ أن عليها أن تصور كل من الحياة الاجتماعية فى ريف مصر وحضرها، واضعة نصب عينها حياة المجتمع، لإحياة أفراد. (١٠٨) ثالثاً، يستدعى إنجاز هذين الهدفين للقصة المصرية الجديدة منهجاً واقعياً، يركز على الوصف الدقيق والحقيقى للواقع الخارجى. والحقيقة أنهم كانوا على قناعة بأن القصة هى أفضل شكل للتعبير عن الواقعية. (١٠٩) وأخيراً، فإن على القصة المصرية الجديدة أن تتلقى جانباً كبيراً من إلهامها من القصة الأوروبية الحديثة. وفى هذا الصدد، كان هناك تركيز على أدب القرن التاسع عشر فى روسيا وفرنسا و (بدرجة أقل) إنجلترا.. تشيكونف و ديستوفسكى وتورجينف وتولستوى وجوركى فى روسيا ؛ بلزاك وفلوبير وهوجو وزولا وبروست ورولان وأناتول فرانس وجيد ودى موباسان فى فرنسا ؛ ومن إنجلترا ديكنز وسكوت وشو. فقد اعتبرت أعمال هؤلاء الكتاب نماذج ملائمة، على الكتاب المصريين أن يحتذوها فى محاولتهم لتقديم إنتاج قصصى حديث فى مصر. (١١٠)

ولم تكن الآراء الفردية فيما يتعلق بالفن القصصى على هذه الصورة المتسقة بالطبع. فمحمد حسين هيكل يعنى ما يطلق عليه « فتور القصص » فى التراث الأدبى العربى. (١١١) وكان متحمساً لأن تصبح القصة هى الجنس الأساسى فى الأدب القومى الجديد، الذى باستطاعته أن يؤثر فى الإصلاح الاجتماعى لمصر الحديثة. وعنده، فإن البيئة المصرية، بتنوع مشاهداتها الطبيعية والإنسانية، هى بحد ذاتها « تفيض بالإلهام القصصى ». (١١٢) ويعتقد « هيكل » بحق بأن « الفن القصصى » ينبغى أن يكن فى القلب من الأدب القومى المصرى؛ فالقصة يمكن أن تعرض للحياة الاجتماعية المصرية وطموحات ومثل هذا المجتمع بصورة أكثر تعبيراً وتحديداً عن الشعر أو الفنون البصرية أو الموسيقى. (١١٣) إلا أنه ، وعلى عكس كثيرين من أشياعه ، لم يكن من مؤيدى الإنحصار فى إطار النهج الواقعى فى القصة . فهو

يرى أن ازدهار المذاهب المختلفة، من رومانسية إلى واقعية إلى رمزية، يحمل إمكانية أكبر لتطور ناجح لقصة مصرية تلقى قبولاً واسعاً في مصر.

وجاءت رؤية « إبراهيم المصري » لمكانة القصة في الأدب القومي المصري مؤثرة وثورية. والمصري أيضاً ممن لا يميلون إلى اقتصار القصة المصرية الحديثة على المنهج الواقعي. فهو، على مستوى من المستويات، يشعر بأن الواقعية صياغة يضيق بها الأدب للغاية. وهو يرى، على مستوى آخر، أن الواقعية نفسها يمكن أن تكون منهجاً سطحياً وآلياً، لا يستطيع أن يبلغ ما هو أعمق وأكثر تعقيداً في الإنسان والمجتمع ويقدم تصويراً له. وهو يدعو القصاصين المصريين، بدلا من ذلك، إلى انفتاح أعمالهم على مشيرات أدبية أوسع، وعلى القصة في القرن العشرين بصفة خاصة، تلك التي تظهر تفهما للرمزية والسيكولوجيا الحديثة. وعنده، فإن كتاب من أمثال بروت وجيد ومان وهكسلي هم أفضل نماذج أمام كتاب القصة المصريين. (١١٤) ويختلف المصري عن زملائه كذلك بالدعوة إلى اهتمام الفن القصصي بعالم الفرد وثورته على الروابط التقليدية للمجتمع. ويتضح تأثر « المصري » بفرويد في تحديده للقصاص الحقيقي باعتباره شخص يركز اهتمامه على الجوانب الداخلية للروح الإنسانية، « ذلك الجزء من النفس البعيد الغائر السري ». (١١٥) ينبغي أن يكون مجال القصة المصرية هو الساحة الداخلية التي فيها يصارع الفرد كل من عواطفه الخاصة والقيود التقليدية التي يفرضها عليه المجتمع. وقد كان هذا هو الموضوع الرئيسي لأعظم الروائيين الأوروبيين من أمثال ديستوفسكي وبلزاك وبروست، وهذا ما يجب أن يكون في القلب من القصة المصرية كذلك. (١١٦)

المسرح المصري

في نظرية الأدب القومي المصري، يشكل فن المسرح جزءاً متمماً للنشر. ويمكننا أن نلاحظ ذلك في الكلمات المستعملة للإشارة إلى المسرحية والدراما والمسرح. فالكلمات العامة المستخدمة للإشارة إلى جنس الدراما هي « الأدب المسرحي » أو « التأليف المسرحي ». وهناك تفريق بين كتابة الدراما والعرض الفعلي للمسرحيات. هكذا يكتب « توفيق الحكيم »، أبرز كتاب المسرح من أصحاب العقيدة المصرية في الثلاثينيات، أن « القصة التمثيلية شكل من أشكال الأدب »، ويفرق بين تأليف المسرحية وتقديمها على خشبة المسرح. وهو يرى أن التأليف المسرحي بحد ذاته يمكن أن يجسد الحقيقة ويحقق العظمة « بغير حاجة إلى مسرح وممثلين ». (١١٥)

وتتلاءم رؤية المثقفين من دعاة المصرية للأسس الصحيحة التي ينبغي أن يقوم عليها

فن المسرح مع فهمهم للمسرحية كأحد أجناس النثر. وكما هو الحال فى القصة، يرون أن المسرح المصرى يجب أن يتخذ منحى ومحتوى قومى. فيكتب « محمد أمين حسونة » عن « ضرورة إيجاد مسرح محلى تغذيه روايات مصرية، حتى يكون مدرسة الشعب حقاً يتلقى عنها أجدى دروس الحياة وأنفعها ». (١١٨) وبصورة مشابهة، يعلن برنامج « جمعية الأدب القومى » لسنة ١٩٣٠ أن هدفه هو « توجيه المسرح المصرى إلى الناحية القومية وجعله مسرحاً مصرياً روحاً وقوة وإنتاجاً ». (١١٩) وهكذا، وكما هو الحال بالنسبة للقصة، فإن المسرح قادر على توصيل كل من الحياة اليومية المصرية والمثل التى يتطلع إليها المجتمع إلى الجمهور. ويعتقد المثقفون المصريون بأن المسرح يمكن أن يصبح عنصراً هاماً فى النقد ومن ثم القضاء على القيم التقليدية البالية وصياغة وعى قومى جديد لمصر. (١٢٠) وتتجلى المكانة الهامة للدراما والمسرح فى الأدب القومى المصرى بوضوح فى كتابات « محمد حسين هيكل ». (١٢١) وهو ينتقد السطحية والسعى إلى النجاح الجماهيرى الذى يميز المسرح المصرى الحديث، كما يبدو له. وهو يشكو من أن كثيراً من المسرحيات المصرية ترى الدراما كشكل فنى سهل لا يتطلب جهداً ؛ جل همه دغدغة وإثارة مشاعر « الجماهير الساذجة ». (١٢٢) ويرى هيكل فى إضفاء الشعبية على المسرح المصرى حط من شأن الدراما والهبوط بها إلى مجرد التسلية التافهة، دون إحداث تأثير اجتماعى أو ثقافى. وهو يقارن بين كثير من الإنتاج المسرحى السائد وبين مسرح العرائس الذى يهدف إلى الترفيه عن الأطفال. وبدلاً من هذا النمط التافه من المسرح الذى يسود مصر، يدعو « هيكل » إلى تقديم دراما ومسرح جاد لا مجرد تسلية ؛ مسرح ذو رسالة قومية واضحة وبناءة ؛ مسرح قادر على تسنم المكان الصحيح لهذا الجنس فى إرساء وعى قومى مصرى جديد. وما يريده للمسرح المصرى هو أن يصبح « الفن الجدير باسم الفن ». (١٢٣) ويطالب « هيكل » كتاب المسرح المصريين بأن يكونوا أكثر جدية فى تناولهم للدراما. وأن ينظروا إلى هذا الفن « نظرة جد، وأن يعتبروه جديراً بمجهود مشاير منتج ». (١٢٤) وهو يعتقد بأن مثل هذه الدراما الملتزمة اجتماعياً هى وحدها التى تتحمل المسئولية الملقاة على عاتق هذا الجنس فى نهضة مصر القومية، أى تحسين حياة الأمة والإسهام فى تقدمها. (١٢٥)

الفنون الجميلة المصرية

وفى سعيهم لخلق « الفن القومى » المصرى أو « الفنون الجميلة المصرية »، يؤكد المثقفون دعاة المصرية على الحاجة إلى مبادئ وطرائق فنية جديدة، تستلهم كل من مصر والغرب الحديث. ويؤكدون بشدة فيما يخص الفنون البصرية، على أن تستلهم هذه الفنون موضوعاتها

ومحتواها من التقاليد الفنية لمصر القديمة. وتأكيد « محمد دريني خشبة » على أن « مصر القديمة هي أمة الفنون » ، إنما يعكس إيمان المثقفين دعاء المصرية بالطبيعة الفنية الأصيلة لبلادهم. (١٢٦) إلا أنهم يؤكدون، في الوقت نفسه، على أن فن مصر الحديثة ينبغي أن يقوم على مفاهيم تشكيلية وأساليب معاصرة. هكذا يرفض « سلامة موسى » بشدة احتمال وجود أية صلة بين الفنون الجميلة المصرية المستقبلية وبين ما يطلق عليه « الذوق [الفنى] » الشرقى المتخلف » . بل أنه لا يكتفى بذلك، فهو يرى أن على الفن المصرى أن يحاكي الفن الغربى، فـ « سبيلنا إلى التحرر [فى مجال الفنون الجميلة] هو التوجه كلية نحو الغرب والتخلص من كل الفنون الشرقية » . (١٢٧)

وتعتبر مدرسة التحديث، التى ارتبطت بمجلة « الفجر » فى منتصف العشرينيات، أكثر تجمعات الكتاب أهمية فى تناولها المستمر لمسألة طبيعة ومكانة الفنون الجميلة فى مصر الحديثة. وكانت أهم المسائل النظرية التى شغلت اهتمام تلك الجماعة هى محاولة ربط الحداثة فى الأشكال الفنية بالعقيدة المصرية باعتبارها محتوى أساسى للفنون البصرية المصرية. ومن منظور مدرسة التحديث، فإن إنجاز مصر لاستقلالها الثقافى فى مجال الفنون لا يمكن أن يتحقق عبر خلق تراث فنى جديد يستلهم المفاهيم الغربية الحديثة، وإنما من خلال استخدام هذه المفاهيم فى تصوير موضوعات وتيمات مصرية بحتة. وهذه التوليفة تستدعى وجود فن جديد تماماً. وكلمتا « خلق » و « ابتكار » ، إنما تعنيان فى جوهرهما الحداثة والأصالة المصرية. (١٢٨) إن ما يحتاجه الفن المصرى هو « عقلية فنية مصرية جديدة » وإبراز « العبقرية المصرية الخلاقة » . (١٢٩) ومن حيث الأسلوب، كان المفهوم الفنى لمدرسة التحديث واقعياً بصفة عامة. فغايتها هى تقديم تصوير ونحت يهتديان بالمدرسة الطبيعية، وتقدمان الحياة المصرية « بطريقة عقلانية » تبتعد عن الزخرفة. ولم يكن للمدارس الأكثر ذاتية، مثل الانطباعية أو التعبيرية، سوى تأثير ضعيف. (١٣٠)

كذلك تهتم مدرسة التحديث كثيراً بالموسيقى. (١٣١) ومدخلها لهذه الموسيقى حداثى جذرى. فأتباع المدرسة يرفضون اتخاذ النظام النغمى للموسيقى العربية التقليدية أساساً لموسيقى مصر الحديثة، ويهدفون إلى القضاء النهائى على ما يطلقون عليه « الموسيقى المتخلفة، العتيقة » فى مصر. (١٣٢) ويطالبون بأن تحل محلها « موسيقى قومية أصيلة » ، من أجل إحياء الأمة المصرية. (١٣٣) ويعنى هذا فى التطبيق تبنى نظام نغمى غربى حديث وكذلك تأليف المصريين لأعمال كلاسيكية غربية الطابع. إلا أنهم يدعون الموسيقيين المصريين، فى الوقت نفسه، إلى استلهم أعمالهم الموسيقية من موضوعات مصرية محلية. وإذا ما تحقق ذلك، فإن الموسيقى المصرية سوف تكون موسيقى قومية ذات مذاق مصرى متميز، وكذلك جزء لا يتجزأ من الموسيقى العالمية الحديثة. والمثال الصحيح لهذه « الموسيقى القومية

الأصيلة» هو ذلك النوع من الموسيقى الذى شهدته أوروبا الشرقية خلال القرن التاسع عشر. ومن الأمثلة التى ينبغى أن يضعها الموسيقيون المصريون نصب أعينهم الموسيقى القومية الروسية عند تشايكوفسكى، والموسيقى القومية المجرية لبلابارتوك، والموسيقى القومية البولندية لشوبان، وموسيقى « دفورچاك » القومية التشيكية. (١٣٤)

وكان « عباس محمود العقاد » أكثر المثقفين الوطنيين المصريين البارزين اهتماماً بالفنون البصرية. وهو يخصص عدداً من مقالاته، التى ظهرت خلال العشرينيات، لمكانة الفنون البصرية فى الحياة الثقافية لمصر الحديثة. إلا أنه يفعل هذا فى إطار جهوده الأشمل للإمساك بالعلاقة بين الإحساس والتخيل، لفهم طبيعة الجمال ومن ثم وضع نظرية شاملة للأدب والنقد الأدبى. وهكذا جاءت مناقشته للفن كعنصر واحد فى إطار مشروع ثقافى أكثر طموحاً. (١٣٥)

ينطلق « العقاد » فى تحرى مكانة الفنون الجميلة المصرية فى الحياة المصرية من أهميتها كتعبير عن الأمة. فهذه الفنون، شأنها شأن الأدب، تعد عنصراً هاماً فى التمييز بين أمة وأخرى. وحيث أن كل من الأدب والفن يعبران عن السمات المحددة للمجتمع، فهما تجسيد لطبيعته وروحه. وهو يرى أن « الفن هو شاهد ودليل على مزاج الأمة، وسماتها الفريدة التى يعجز العلم والصناعة عن إيضاحها » . (١٣٦) وفوق ذلك، يرى « العقاد » أن المعيار الحقيقى لتقدم أمة من الأمم إنما يكمن فى قدرتها على تقديم فن متقدم ؛ فمن المستحيل أن تكون الأمة متقدمة وفنها متخلف ؛ قد يكون العلم معياراً لتقدم الأمة المادى، أما الفن فهو مقياس مقياس لتطورها المعنوى والوجدانى. وانطلاقاً مما سبق، يرى « العقاد » أنه لا مفر أمام مصر من تطوير فنونها الجميلة ؛ فهى الوحيدة القادرة على التعبير عن تقدمها ونهضتها. من هنا، فهو يرى أن « الصحة الفنية » لمصر يجب أن تلقى التشجيع على المستوى الرسمى والتطوعى. (١٣٧)

وتختلف رؤية « العقاد » للفنون البصرية، من عدة جوانب، عن رؤية كثيرين من المثقفين من دعاة المصرية. فهو من ناحية يعارض الإلحاح على الاستعارة من الفن الفرعونى القديم. وهو يرى، بشكل عام، أن الفن على درجة من الديناميكية والحيوية بحيث لا يمكن حبسه فى إطار أنماط وليدة الماضى؛ وبصورة أكثر تحديداً فإن موضوعات الموت والخلود التى يتميز بها الفن الفرعونى تبدو، بالنسبة له، مصدر غير ملائم للإلهام فن مصر الحديثة. (١٣٨)

يضاف إلى هذا أنه لم يكن من أنصار الواقعية والطبيعية فى الفن. ورؤيته لتطور الفن تقوم على ثلاث مراحل متتابعة. أولها وأبسطها هى « المحاكاة الصرفة » ، أى الواقعية، حيث تكون مهمة الفنان مجرد تسجيل ما يراه بعينه. وفى المرحلة الثانية، يواصل الفنان نقله

للولواق إلى جانب التعبير عن مشاعره وأحاسيسه فى فنه. أما الثالثة وأرقاها، فى رأى «العقاد» ، فهى « مرحلة الإبتداع والرمزية الروحية » ، حيث يعبر الفنان عن عبقريته الخاصة، يستولدها شيئاً جديداً. (١٣٩)

من هذا التقسيم القائم على المراحل، ينطلق تقييم « العقاد » للفنون التشكيلية المصرية فى العشرينيات. وهو يخشى من أن يتوقف تطور التصوير والنحت، بصفة خاصة، عند المرحلة الأولى، الواقعية. (١٤٠) وعلى عكس كثير من زملائه، يدعو إلى المزيد من الإنطباعية والرمزية، فى الأدب المصرى، كنقيض للواقعية. فالواقعية، إذا ما أصبحت الهدف الأسمى للفن، تصبح - حسب رأيه - معوقة ؛ إذ أنها لا تطلق العنان لموهبة الفنان المتفردة وبصيرته وعبقريته وإبداعه. فهو يعتقد بأن الفن القومى لا ينبغى أن يقف عن مرحلة الواقعية وإنتاج صور طبيعية. وهو يدعو، بدلا من ذلك، إلى أن تكون تلك الواقعية مجرد خطوة انتقالية نحو تقديم صور رمزية، نابعة من عبقرية الفنان وخياله. (١٤١)

ومن حيث الأنماط الفنية المحددة، فإن العقاد على قناعة بأن الفنون التشكيلية المصرية فى حاجة إلى تبنى المفاهيم الإحساسية. (١٤٢) وبالنسبة له فإن الإنطباعية الفرنسية، بصفة خاصة، تبدو النموذج الأمثل لتطوير الفنون التشكيلية فى مصر، بالرغم من مباركتها لمدارس الفن ما بعد الإنطباعية الأوروبية، مثل الإنطباعية الجديدة والتعبيرية، كمصادر يمكن للفنانين المصريين أن يحاكونها. فالإفتتاح على الإنطباعية وما تلاها من مدارس يضيفى على الفن التشكيلى فى مصر سمة تقدمية محدثية تجعله أكثر ملاءمة للمزاج الديناميكى والغرب الذى ساد مصر بعد ١٩١٩، أكثر مما تقدمه الواقعية الصرفة. وعلى مستوى أكثر ذاتية، فإن الإنطباعية بمقدورها أن تحرر الفنان من العبودية التى تفرضها الواقعية وتسمح له بالتعبير الكامل عن شخصيته وعبقريته. وعن طريق انتهاج المذهب الإنطباعى، فإن الفنان يصبح سيد بيئته، لا عبداً لها. وفى الوقت نفسه، لا ينبغى له أن يتجاهل تأثير بيئته ومجتمعه وزمانه. فهذه العوامل سوف تظل تجد تعبيراً عن نفسها فى فنه، لكنها ينبغى أن تنعكس من خلال منظور شخصية الفنان وعبقريته. (١٤٣)

الشعر المصري

فى الوقت الذى اعتبر فيه المثقفون الوطنيون أصحاب العقيدة المصرية أن القصة والمسرح والفنون التشكيلية قد دخلت فى عملية التحديث والتمصير قبل ثورة ١٩١٩، وأنها أُنجزت تقدماً كبيراً منذ ذلك الحين، سرى الاعتقاد بينهم بأن معظم الشعر المكتوب فى مصر، بما فى ذلك أعمال الشعراء الوطنيين البارزين، لازال مشدوداً بإحكام إلى الأنماط والأغراض

الميزة للأدب العربى التقليدى. وقد سارت محاولتهم لتغيير ذلك فى خطين رئيسيين. أولهما، الدعوة إلى تمصير الشعر فى مصر ؛ أى إحلال موضوعات منبثقة عن البيئة الطبيعية والاجتماعية لمصر بدلا من تيمات وموضوعات الأدب العربى والإسلامى الدخيلة. فالشعر فى مصر الجديدة ينبغى أن يكون مصرىاً. أما الثانى فهو إحساسهم - نتيجة افتتانهم بثقافة الغرب المتمدين - بحاجة الشعر فى مصر إلى تبنى وسائل التعبير الشعرى الجديدة والمثيرة التى ظهرت فى أوروبا فى القرون الأخيرة. فـ شعر مصر القرن العشرين فى حاجة كذلك لأن يكون شعراً حديثاً. وهكذا كان التحديث المنسجم مع المصرية هما المبدأين العاملين اللذين يحكمان المفهوم القومى للشعر المصرى.

إلا أنه بعيداً عن اتفاق المثقفين دعاة المصرية على هذين المبدأين العريضين، فقد اختلفوا حول كيفية جعل الشعر فى مصر حديثاً ومصرىاً. وكان الرأى الذى عبر عنه المهتمون بالموضوع من المثقفين أصحاب العقيدة المصرية صريحاً ومباشراً ؛ فهم يدعون إلى تبنى الواقعية كمنهج جديد للشعر المصرى. وقد اعتبرت الواقعية أكثر الأشكال فعالية للتخلص من الزخرفة والإدعاء والمبالغة التى تسم كل من الشعر العربى الكلاسيكى والنيوكلاسيكى ابن القرن التاسع عشر، والذى لا يزال يقدم الإطار المفاهيمى لمعظم الشعر المصرى المعاصر. فالواقعية سوف تجعل الشعر المصرى أكثر مرونة وأقل احتفالاً بالمحسنات البديعية، وأكثر تجسيداً فى محتواه. ومن خلال كل هذا يمكن للشعر أن يصبح أكثر حقيقية ؛ أى أكثر صدقاً وأدق تعبيراً عن المجريات المصرية الحديثة. كما يتحدث المثقفون دعاة المصرية عن الحاجة إلى إبداع الشعر القصصى أو الشعر الثرى، (١٤٤) وهو الجنس الفرعى الذى قدر له أن يسود الشعر المصرى بعد بضعة عقود من الزمان. لقد تعددت أشكال التعبير عن هذا الفهم للشعر. ويمثل « إبراهيم المصرى » مثلاً للواقعية الشعرية (التي تتناقض بشدة مع نهجه اللا واقعى تجاه الأجناس الأخرى فى الأدب القومى) بدعوته الشعراء المصريين لاستلهام الريف المصرى، وتصوير « الطبيعة المصرية الساحرة » ، والاتفات إلى متطلبات وتطلعات جماهير الريف والحضر. (١٤٥) ويطالب « نيقولا يوسف » الشعراء المصريين بالتركيز على جمال بلادهم فى أشعارهم، متغاضين عن كل ما هو دخيل على مصر. (١٤٦) وعند حديثه أمام « جمعية الأدب القومى » فى عام ١٩٣٠، يعلن « محمد زكى عبد القادر » عن نية الجمعية لتأليف « أناشيد قومية » « تصور على قدر الإمكان أمانى المصريين وآمالهم » . (١٤٧) ويعد أن يدعو « على محمد البحراوى » زملاء من الشعراء إلى الكتابة عن آمال المصرى وأحاسيسه، يقدم وصفاً حيويًا لما ينبغى أن يكون عليه الشعر المصرى الحديث، فيقول : « والشعر المصرى على هذا الأساس هو ذلك الشعر الذى يصور الحياة المصرية فى بيتتها الأصيلة وهو المترجم عن شعورها المعبر عن خواجلها الراسم لمثلها العليا، وهو فى الوقت نفسه من الشعر العالمى

الإنسانى لأنه يصور آلام ناحية من نواحي الإنسانية، ويرسم لها المثل الأعلى » . (١٤٨)

لكن الواقعية لم تكن سوى مدخل واحد إلى الشعر المصرى الأصيل والحديث.. فهناك نظرة بديلة تجمع بين عناصر واقعية مع الرومانسية كأساس. وفى هذا المنهج نرى الثورة على الكلاسيكية العربية والكلاسيكية الجديدة المصرية - العربية، تعبر عن نفسها بتعبيرات شبيهة للغاية بما استخدمته الرومانسية المعادية للكلاسيكية التى شهدت أوروباً فى أوائل القرن التاسع عشر. وكان موضوع تلك الثورة شخصياً أكثر منه قومياً، أى تحرير قوى الإبداع للشاعر الفرد من الأشكال الجامدة للشعر العربى السابق، وتمكينه من التعبير عن روحه الخاصة والأبعاد الروحية للإنسانية بشكل عام. لقد كان النهج الرومانسى، شأنه شأن الواقعى، ردة فعل على جمود واصطناعية الشعر العربى التقليدى ؛ فبينما يؤكد الأخير على وصف الوسط المصرى كسبيل للإبداع الشعرى، يركز الأول على تحرير عبقرية الشاعر، كسبيل إلى شعر جديد أفضل . ويعتبر « محمد حسين هيكل » واحداً من اثنين أساسيين تبنيا هذه الدعوة. فهو، باعتباره متحرراً تماماً من شعر مصر الكلاسيكى الجديد، يدعو إلى « التحرير التام » للخيال الشعرى. ودعوته للشعراء المصريين مصاغة بمفردات رومانسية إلى حد كبير. الشعراء المصريون، ومعهم شعرهم، لن يتحرروا من أصفاد التقاليد الشعرية القائمة إلا إذا عبروا عن أحاسيسهم ومشاعرهم الداخلية. فـ « ثورة الشعر » ينبغى أن تواكب « ثورة النشر » التى تشهدها بالفعل، لتصبح جزءاً من « ثورة الأدب » ، تلك الثورة الأشمل التى تتطلبها نهضة الأمة المصرية. (١٤٩) فلا يكفى مصر أن ترسخ حق « حرية الفكر » ، الذى يرى أنه قد تحقق فى العشرينيات، والذى يشكل أساساً للتقدم الحالى لفن وأدب النشر. فمصر فى حاجة كذلك إلى تأكيد الحق فى « حرية الحس » أو « حرية العاطفة » أو « حرية الشعور » ، الذى هو أساس الإبداع الشعرى. (١٥٠) والسبيل الوحيد لتحقيق الثورة فى الشعر، التى يتمناها للشعراء المهووبين، هو معاونتهم « على تقرير حرية العاطفة بمقدار ما أعناه على تقرير حرية الفكر » . (١٥١) ويتطلب النهج الجديد للشعر المصرى الذى يتصوره « هيكل » السير فى اتجاهين. أولهما، الجمع بين الانتباه الواقعى لبيئة مصر وفضائل شعبها، مع العناية الرومانسية بالعالم الداخلى للشاعر. والثانى، هو التوليف الخلاق بين روح مصر المحلية وبين الإنسانية والعالمية الكائنة فى أفضل الإنتاج الشعرى الحديث. (١٥٢)

ويقدم « عباس محمود العقاد » برنامجاً أكثر تفصيلاً للتركيب السليم للشعر القومى المصرى. (١٥٣) ولأنه من المعجبين بالشعر الرومانسى الإنجليزى فى القرن التاسع عشر، على وجه الخصوص، فقد كان منظوره الخاص رومانسياً تماماً. وهو يرفض ما يراه فى منهج الواقعيين من تبسيطية وآلية. والذى يجعل الدور الأساسى للشاعر هو تقديم وصف دقيق وواقعى للعالم الخارجى. ومن هذا المنظور، يرى « العقاد » أن الشاعر ليس بعالم أو مؤرخ،

فالشعر، بطبيعته، لا يمكن أن يبنى الحقيقة « كما هي في الواقع ». بل يعتمد على الإشتباك الشخصي للشاعر مع الواقع. (١٥٤) فليس هناك فصل واضح بين « الفاعل » - أى الشاعر - و « موضوعه » - موضوع شعره . فتجربة الشاعر وخياله وعبقريته الداخلية تشكل « الموضوع » على صورتها. (١٥٥) والشاعر هو فنان يتناول الواقع بأحاسيسه وخياله، لا عن طريق « العلم والتحقيق ». فالواقع، بالنسبة للشاعر، غير موجود بذاته على الإطلاق؛ الموجود هو صورة الواقع حسبما أبدعها خياله. (١٥٦)

ومن هذا المنظور، يؤكد « العقاد » كذلك على أن الشاعر ليس مجرد نتاج لبيئته أو عصره. فهو يرى أن « تمثيل البيئة ليس من شرائط الشاعرية... لأن الشاعر المتفوق قد يخالف بيئته ». (١٥٧) فعبقرية الشاعر تنتزع من قيود الزمان والمكان، وتتيح له إبداع شعر يتجاوز مكان محدد أو جيل بعينه. وعلى نفس المنوال، يرفض « العقاد » المنهج النفعي للشعر، الذي يرى فيه أداة لتحقيق أهداف غير واقعية. فالشاعر إذا ما كتب شعراً وفق دوافع نفعية في عقله، فإنه يكون قد خان دوره، إذ يجب أن يحتفظ باستقلاله كشاعر ويهتم، في الأساس، بشعره. فالشعر غاية في حد ذاته، وليس وسيلة. (١٥٨)

وعليه، فإن « العقاد »، في نظره لمكانة مصر في شعر المصريين، يختلف اختلافاً كبيراً عن معظم المثقفين الوطنيين المصريين في تلك الفترة. فهو يفارق، بحدة، التفسير السائد، الذي يرى أن على الأدب القومي المصري، بما فيه الشعر، أن يتبنى قيمات قومية. وهو يصرّ، بدلا من هذا، على أن قيمة الشعر وأهميته للأمة إنما تعود إلى سماته المتأصلة أكثر مما تعود إلى موضوعه. يقول « العقاد » : « هات لنا الشاعر الذى ينظم قصيدة واحدة يحجب بها الزهرة إلى المصريين وأنا الزعيم لك بأكبر المنافع الوطنية وأصدق النهضات... فإن أمة تحب الزهرة تحب الحدائق وتحب التنظيم والتنسيق وتحب النظافة والجمال وتحب العمارة والإصلاح ولا تطيق أن تعيش فى الفاقة والجهل والصغار، وهات لنا الشاعر الذى يعلمنا الغزل الجميل وأنا الزعيم لك بأمة من الرجال الكرماء والنساء الكرائم والأبناء النجباء ». (١٥٩)

وبينما يلتقى « العقاد » مع منظور معظم نقاد الأدب الوطنيين المصريين، إلا أنه يؤمن بالحاجة إلى المزيد من التأثير الشعبى على الشعر المكتوب في مصر. فهو يرى أن الشعر المصرى في حاجة إلى أساس متين من فولكلور الفلاحين المصريين. فأغاني الفلاحين الشعبية حافظت عبر آلاف السنين على القسمات المتميزة والفريدة للشعب المصرى، من هنا، فإن « خصائص الروح المصرية فى الصميم » وكذلك « المزاج المصرى » يمكن أن نجدها فى التراث الشفاهى للشعب. (١٦٠) والمشكلة، فى رأى « العقاد »، هى أن الشعر « الرسمى » المكتوب لم يستوعب أبداً نفائس التراث الشعبى لمصر. (١٦١) فالنخبة الحاكمة فى مصر قدمت « أدبا

رسمياً جديداً « وضعه، فى الغالب، مؤلفون غير مصريين، وكان الغرض منه خدمة أهداف غير مصرية. (١٦٢) وبدلاً من هذا التراث الشعرى النخبوى والدخيل، يدعو « العقاد » الشعراء المصريين إلى تحرير ملكاتهم الشعرية الأصيلة من هذا الغشاء الدخيل، وإطلاق ألعنان للعبقريّة الكامنة فى التراث الشعبى المصرى الفولكلورى وتحريره من القيود التى فرضت عليه. فعلى الشعراء أن يمزجوا بين الفولكلور الشعبى المصرى وبين ما هو أصيل وجدير بالاهتمام من الشعر المكتوب، لخلق شعر جديد يتسم بالحدائث والمصرية. (١٦٣)

مسألة اللغة فى الأدب القومى المصرى

كانت مسألة مدى ملائمة اللغة العربية كأداة للأدب القومى المصرى واحدة من أصعب القضايا التى واجهت المثقفين القوميين المصريين. ومنذ ما قبل الحرب العالمية الأولى، كانت مسألة إصلاح وتحديث اللغة العربية موضع جدل فى مصر. وقد شملت مقترحات التغيير فى اللغة تبسيط قواعد النحو فى العربية التقليدية، والمطالبة بـ « تمصير » العربية فى مصر من خلال المزج بين العامية المستخدمة فى مصر ولغة الأدب الرسمية. (١٦٤) وكان الإصلاحى الليبرالى « قاسم أمين » من أهم المناصرين لتغيير مصطلحات وبنية العربية ؛ وكان « أحمد لطفى السيد » ، الأب الروحى للاتجاه القومى القطرى، أكبر منظرى التمسير فى فترة ما قبل الحرب. (١٦٥)

ويمكننا تقسيم مؤيدي الإصلاح اللغوى، فى أعقاب ١٩١٩، إلى فريقين. أغلبية تركز، بالأساس، على التقاط وتنقية الأفكار الأولى حول تحديث المصطلحات والنحو. ومجموعة أصغر، وأكثر جذرية، تتبنى هذه الأفكار بالإضافة إلى مفاهيم حول زيادة استخدام اللغة العامية فى الأدب المكتوب باللغة العربية، أو إحلالها جزئياً. (١٦٦)

وينطلق أنصار المنهج الإصلاحى فى أفكارهم حول التغيير اللغوى من فهم ثورى للغة. فهم يرفضون واحدة من الفرضيات الأساسية لكتاب العربية الأوائل من العرب والمسلمين، تلك المتعلقة بالطبيعة الثابتة للغة القرآن. ويتناول « توفيق ميخائيل تويج » هذه القضية بصورة جيدة عندما يقول : « مالم ندع لغة الأدب تتطور مع الحياة وتتجاوب معها فلن يجد الأدب مجالاً للتقدم » . (١٦٧) وهذه المجموعة فى انطلاقتها من الفهم العلمانى والعقلانى، ترى فى اللغة أداة مهمتها الوفاء بحاجة الإنسان الأساسية للتواصل والتفاهم. وبهذا المعنى، لا تختلف اللغة العربية عن غيرها من اللغات ؛ فهى ظاهرة تاريخية وليست ذات قداسة كهنوتية. وكما عبر « حافظ محمود » ، فإن العربية تخضع لـ « قانون التغير » الذى يحكم الكون ؛ فمن الضرورى والصحى أن تتطور عبر الزمان. وحيث أن اللغة تعد واحدة من أهم وسائل التفاعل

الإنسانى، فلا يمكن للبشر أن يسمحوا لها بأن تصبح مطلقة أو عاجزة عن التواصل. (١٦٨)

ويقوم التوجه الأساسى للمجموعة الإصلاحية على التحديث الداخلى للغة العربية بحيث تصبح أداة كفاءة وديناميكية، تعبر عن الأفكار والمفاهيم الحديثة. وهم يؤكدون، بصفة خاصة، على الحاجة إلى تبسيط كل من أسلوب العربية وبنيتها. فيكتب « نيقولا يوسف » ، على سبيل المثال، عن الحاجة إلى « التخلص من الأسلوب العتيق » للعربية، منتقداً زخرفها وإطنابها. وهو يستشهد بتشخيص « قاسم أمين » الشهير للغة العربية فبرى أنه « فى اللغات الأخرى يقرأ البشر لكى يفهموا، أما فى العربية فإن على المرء أن يفهم كى يقرأ ». (١٦٩) وهو يدعو الأدباء المصرين إلى تبنى « أسلوب واقعى » يوصل معانيهم ببساطة وبصورة مباشرة. (١٧٠) ومن حيث بنية اللغة، يردد الإصلاحيون أصداء مفهوم التعريب، من خلال صياغة تعبيرات جديدة وذلك لجعل العربية أداة ملائمة للتعامل مع العالم المعاصر. (١٧١)

وتعد أفكار « محمد حسين هيكل » حول تغيير اللغة العربية مثالا لهذا المنهج الإصلاحى فى تناوله لمسألة اللغة. وينطلق « هيكل » من المقولة المعتادة حول اللغة كظاهرة ديناميكية تخضع لقانون التطور والتغير؛ فـ « اللغة العربية كيان حى. هكذا هى، وسوف تظل كذلك دائماً ». (١٧٢) ولكونها ظاهرة ديناميكية فإن على العربية أن « تتشرب حضارة الإنسانية وتصبح قادرة على حمل كل الإنتاج العلمى والفنى والأدبى للعقل الإنسانى ». (١٧٣)

إن أولى الضرورات عند « هيكل » هى تبسيط العربية، ومن المسائل المقررة، فى مناقشاته للغة بشكل عام، أن تلك الكلمات ليست سوى « ثوب خارجى » يرتديه الواقع. (١٧٤) والحال كذلك، فهى تحتل دائماً أهمية ثانوية بالنسبة للمعانى التى تنقلها. والأدب ليس مساوياً لكلماته، وإنما للرموز والمفاهيم والرؤى التى تمثلها تلك الكلمات. من هنا فإن الأسلوب يجب أن يأتى بعد المعنى ؛ فإذا احتاج الأمر تغيير كلمات وبنية اللغة من أجل النقل الدقيق للأفكار، فقد وجب هذا التغيير. (١٧٥) وتطبيقاً لهذا المفهوم على عصره، يرى « هيكل » أن الأدب الحديث لا يمكن أن يعتمد على الشراء أو التعقيد اللغوى. وأنسب لغة للحاضر هى ما يطلق عليها اللغة الشفافة، التى تكشف عن معانيها للقارىء بأكبر قدر من البساطة والمباشرة. (١٧٦) وهو يعتقد بأن الأدب القومى الحديث لا ينبغى أن « يقوم على الألفاظ ولا العبارات التى يستعملها الكتاب بمقدار ما يقوم على الصور والمعانى ». (١٧٧) لذلك فهو يدهو إلى تقديم « أدب الفكر » لا « أدب اللفظ ». (١٧٨)

وبعبارات محددة فإن « هيكل » يؤمن بأن أنسب وسيلة لتبسيط العربية هى التغاضى

عن الإعراب. (١٧٩) أما ثاني الإصلاحات التي يتبناها فهي ضرورة التوصل إلى قاموس أكثر حداثة وعلمية من خلال التعريب. وهنا يختلف تعريفه للتعريب قليلا عن كثيرين من رفاقه من الإصلاحيين. فهو يدعو إلى القبول بالمصطلحات العلمية والتقنية الغربية، التي كانت قد دخلت بالفعل في الاستخدام العربي المعاصر، بدلا من الإصرار الشديد على تقديم بدائل تنطلق من جذور عربية صرفة. (١٨٠) ويرى « هيكل » أن الكتاب الذين سيتمكنون من تكييف لغتهم مع « روح العصر » سوف يكون بإمكانهم وحدهم تقديم أدب قومي حديث لمصر. (١٨١) وبصورة أكثر عمومية يؤكد « هيكل » كذلك على أن إصلاح العربية مسألة مهمة للتقدم المصري. وعلى حد تعبيره، فإن « اللغة مظهر من مظاهر الحياة، وأنها لذلك يجب أن تحتل أداء كل ما يريده الأحياء من صور ومعان على الوجه الذي يريدون أداءه به ». (١٨٢)

وإذا كانت أفكار « هيكل » حول تحديث العربية صريحة تماماً فإن أفكاره حول الرغبة في تمصيرها لم تكن حاسمة. فهو يدعو، بعمومية، إلى « تمصير » الأدب في مصر. (١٨٣) لكن ما يعنيه بهذا الأمر تحديداً غير واضح. فهو، على الأقل، يؤيد، منذ العشرينيات، استخدام الشخصوس المسرحية والروائية للهجة العامية. كما يقر بحق الكاتب في اختيار اللغة التي تناسب أغراضه، سواء كانت العربية الأدبية أو العامية المصرية، أو خليط من الإثنين. (١٨٤) على أنه من غير الثابت أن يكون « هيكل » قد اقترح، بطريقة حاسمة، استبدال العربية بالعامية المصرية كوسيلة للتعبير الأدبي في مصر. وفوق ذلك، يبدو أنه أصبح مقتنعاً، مع نهاية العشرينيات، بأن استخدام العامية المصرية العربية لا يمكن أن يحل مشكلات الأدب المعاصر في مصر. ومقارنة بمسائل الأسلوب والروح في النثر والشعر، التي سبق لنا مناقشتها، فإنه يرى مسألة اللغة كمشكلة ثانوية في الأدب القومي المصري. (١٨٥) وباختصار، فإن « هيكل » لم يكن داعية حقيقيا لتمصير اللغة العربية في مصر؛ إنما هو يؤكد، في سعيه لحل مشكلات اللغة العربية، على تحديثها، لا تمصيرها.

لم يكن جميع المثقفين من دعاة المصرية، في العشرينيات، على هذا القدر من التحفظ. فقد كان هناك منهجاً تبناه عدد من أنصار التغيير اللغوي في مصر ينادى بـ « تمصير اللغة » تمصيراً تاماً، كشرط مسبق لقيام أدب قومي مصر متميز. ويعبر « توفيق عوان » عن هذا الموقف بوضوح عندما يتساءل : « كيف نكتب أدباً قومياً بلغة ليست لغتنا بأى حال من الأحوال ! » (١٨٦) وخلاصة هذا الموقف التمصيري الأكثر جذرية هو استحالة تحقيق الأصالة والاستقلال القومي للأدب طالما ظلت العربية هي لغة الأدب في مصر. فالإنجاز الأدبي مرهون بأصالة اللغة : وعلى حد تعبير « سلامة موسى » : « إن نكتبنا الحقيقية هي أن اللغة العربية لا تخدم الأدب المصري ولا تنهض به ». (١٨٧) فمن المحتم أن يؤدي استخدام العربية

إلى الخط من شأن الأدب فى مصر وتحويله إلى مجرد فرع من فروع الأدب العربى. ويصيف «سلامة موسى» المسألة بعبارة أخرى، فيقول: «اللغة العفصحي.. تبعثر وطنيتنا المصرية وتجعلها شائعة فى القومية العربية. فالتعمق فى اللغة الفصحى يشرب روح العرب ويعجب بأبطال بغداد بدلا من أن يشرب الروح المصرية ويدرس تاريخ مصر». (١٨٨)

والحل النظرى، عندهم، لهذه المعضلة هو «خلق لغة مصرية مستقلة» قادرة على التعبير عن «آمال وأحزان الأمة بلسان مصرى». (١٨٩) (*) وهم يرون أن العامية المصرية لغة «مهذبة» و «تقدمية». (١٩٠) والأهم من ذلك أنها اللغة الأصيلة للشعب المصرى. ولكل هذه الأسباب، فإن للعامية أن تأخذ مكان العربية، التى يعتبرونها «لغة بدوية». (١٩١) وربما كانت الصياغة التى قدمها «توفيق عوان» للفرق بين اللغة العربية والعامية المصرية هى أكثر تلك الصياغات حماساً، فهو يقول: «مصر لها لغتها، وهى غير لغة العرب. هذه اللغة هى تلك التى يتكلمها الناس فى حديثهم، كلهم يتحدثونها، سواء بوضوح أو بإضغام، سواء التاجر أو الفلاح، الغنى أو الفقير». (١٩٣) وهكذا، فإن ما يعطى العامية المصرية الحق فى أن تصبح أساساً للأدب فى مصر هو طبيعتها؛ فـ «الأدب القومى يتطلب، أولاً وقبل كل شئ، الطبيعية. هل من الطبيعى، بأى حال من الأحوال، أن تخاطب الفلاح أو التاجر بلغة غريبة عنه! إن اللغة التى يتحدث بها القوم هى واحدة من أهم السمات المميزة للقومية. وإذا ما كنا نريد حقاً أدباً قومياً، فإن علينا أن نكتب بالعامية». (١٩٤)

لكن المناصرين لهذا الاتجاه الراديكالى لم يكونوا طويلاً وبين قداماً. فمعظمهم يدرك أن التمسير التام للعربية، الذى يتطلعون إليه، هو بمثابة ثورة لا يمكن إنجازها على وجه السرعة. من هنا فإن مقترحاتهم كانت شبيهة بتلك التى سبق أن قدمها «أحمد لطفى السيد» قبل ذلك بجيل، أى المزج، كلما أمكن، بين العامية المصرية ولغة الكتابة الرسمية فى مصر. وهذا يعنى، تحديداً، إدخال كلمات وجمل، وحتى تراكييب نحوية، من لغة الحديث إلى لغة الكتابة. ويتقدم الراديكاليون خطوات أكبر من الإصلاحيين فيما يتعلق بتبسيط العربية؛ فسلامة موسى يدعو إلى القضاء مرة واحدة على قواعد (لصرف المعتادة فى لغة الأدب) (١٩٥) بالإضافة إلى إلحاحهم على الحاجة إلى أن يستعمل الكتاب المصريون العامية المصرية بكثرة فى الحوار. (١٩٦) ويبدو أن نيتهم نحو التطوير المستقبلى للعربية فى مصر تتجه، بصفة عامة، نحو استلهاهم لغة الكتابة، أكثر فأكثر، من الاستخدامات العامية. (١٩٧)

(*) يقول سلامة موسى فى الموضوع الذى يحدده المؤلف «فقد شعرنا أن قوميتنا المصرية لا تكمل إلا إذا كانت روحنا مصرية تنطق بلسان بلدنا وتجعل الأدب يعبر عن مزاجنا». (المترجم).

ومن الصفات المميزة لمصرية هؤلاء المؤيدين للتغيير الجذرى للعربية المصرية دعوتهم
البنلاد العربية الأخرى لإحداث تطوير لغوى مماثل . فخلق لغات قومية متميزة تنطلق من
السمات المحددة للبلاد العربية المختلفة ، يمثل ، بالنسبة لهم ، أمراً ضرورياً فى أرجاء العالم
العربى . ومرة أخرى ، يقدم « توفيق عوان » ما قد يكون أقوى تعبير عن الموقف .
يقول « عوان » : « لمصر لغتها المصرية ؛ وللبنان لغته اللبنانية ؛ وللحجاز لغة حجازية ؛
إلخ وكل هذه اللغات هى ، بلاشك ، لغات عربية . لكل بلد من بلادنا لغته الخاصة ، فلماذا لا
نكتبها كما نتحدثها ؟ فاللغة التى يتحدثها القوم فى أى بلد هى أيضاً اللغة التى
يكتبونها » . (١٩٨)

ويقدم « محمد أمين حسونة » تنويعات مفصلة حول نفس الفكرة . (١٩٩) وبالنسبة له،
فإن واحدة من أهم مشكلات الأدب القومى فى العالم العربى هى أن « اللغة العربية ليست
لغة شعب فحسب ، بل هى لغة شعوب وأمم عدة تنطق وتكتب بها . » (٢٠٠) ويكمن حل
مشكلة تلك الوحدة الاصطناعية المفروضة على الاختلاف القومى فى أن ينهج العرب مثال
اللغات الرومانسية الأوروبية، أى الخروج من العربية (- اللاتينية) بلغات منفصلة . ففرنسا،
وإيطاليا، وأسبانيا ، ورومانيا انطلقت من اللاتينية لتخلق لغتها القومية المتميزة التى تتلام
مع البيئات المحلية والمأثور الثقافى لتلك البلاد ؛ لغات تمثل ، بالنسبة لحسونة ، توليفة
ملائمة للبيئة والناس والزمان ، وتصبح ، من ثم ، قادرة على التعبير الصحيح عن السمات
المميزة لتلك الشعوب ، وعن وعيها القومى . وهو يرى أن نفس الشئ يمكن ، بل يجب ، أن
يحدث بالنسبة للشعوب العربية ، فهى هويات قومية مختلفة ذات عادات وتقاليد متميزة .
وعلى مصر ، بالطبع ، أن تقود هذه العملية . ويتوقع « حسونة » أنه بعد أن ينتشر سبق
المصرى فى تبنى لغة الحديث كأساس للأدب المكتوب فى مصر ، سوف يعاد تشكيل العالم
الناطق بالعربية على صورة العالم الناطق باللاتينية ؛ كأسرة من الأمم تجمع بينها صلة القرابة ،
تمتلك لغاتها وآدابها الخاصة بالرغم من أصولها اللغوية المشتركة . (٢٠١)

ـ وروية « حسونة » لعالم عربى تعددى ، يتألف من أمم عربية مستقلة ذات لغات
وثقافات قومية مختلفة ، تكتمل دائرة نقاشنا حول الصورة القومية القطرية لمصر .
وباختصار ، فإن المثقفين الوطنيين الإقليميين المصريين كانت لديهم الرغبة فى عزل مصر ،
على كافة المستويات- الجغرافيا والتاريخ والثقافة والأدب ، وحتى اللغة - عن جيرانها
العرب والمسلمين . وعلى الرغم من وضوح الأمر فى بعض الجوانب (الجغرافيا والتاريخ بصفة
خاصة) أكثر من غيرها (وخاصة فى الأدب واللغة) فإن ما يعيننا فى النهاية هو المدى الذى
سار فيه هذا المسعى . فالصورة القومية التى سعى إليها المثقفون من دعاة المصرية ، والتى
تهدف إلى إقامة أمتهم «الجديدة» ، تمتد إلى مجالات الوجود الطبيعى والاجتماعى . وهذا

العزل التام لمصر ، كان أمراً حيوياً ، من وجهة نظرهم ، لتدعيم وجودها القومى ، خلال فترة ما بعد ١٩١٩ .

الإنتاج الأدبى « القومى » المصرى

خلال العشرينيات وأوائل الثلاثينيات ، خرجت ، بالفعل ، أعمال أدبية وفنية تستلهم مفهوم « الأدب القومى » المصرى . وفى كل الأجناس الأدبية والفنية تقريباً يمكننا أن نرصد بدايات إنتاج أدبى وفنى يسير فى الاتجاه المطلوب من جانب أنصار الأدب القومى المصرى . والعرض التالى لا يسعى إلى استعراض كل الإنتاج الأدبى والفنى للمرحلة التى تلت وضع خطوط التوجيه « القومى » ، ولا إلى تقديم تحليل أدبى نقدى لهذا النشاط ، وإنما الهدف منه هو مجرد بيان اتجاه الأدب والفن القوميين اللذين ظهرا فى مرحلة ما بعد ١٩١٩ ، وتقديم أبرز أمثلة هذا الإنتاج .

القصة

لا شك أن النشر القصصى يشكل أهم جوانب الإنتاج القومى الأدبى فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات . ورواية « زينب » (١٩١٣) لمحمد حسين هيكل ، التى تعد من بشارات الأدب القومى ذى التوجه المصرى فى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى ، ظهرت قبل الحرب مباشرة . (٢٠٢) وهى بوصفها - كما يشار دائماً - أول رواية حقيقية تكتب بالعربية ، تبشر بفن القص القومى المصرى الذى ظهر فيما بعد ، من ثلاث جوانب أساسية على الأقل . أولها ، أنها واقعية المنهج ؛ فمعظم النص يتعرض للوصف المفصل للمنظر الطبيعى المصرى وكذلك لشخصيات وأحداث تشكل حركتها موضوع الرواية . ثانياً ، تتمتع « زينب » بروح مصرية عميقة ؛ فهى بعنوانها الفرعى « مناظر وأخلاق ريفية » ، تدور أحداثها بالأساس فى قرية مصرية وتمتلىء بوصف مطول ومؤثر لجمال الريف المصرى . ثالثاً ، تسبق « زينب » ما تلاها من أدب « قومى » من حيث الأسلوب ؛ فلربما كانت هى أول عمل من أعمال الإبداع الأدبى المصرى الذى يستخدم العامية المصرية فى الحوار بين شخصياتها من الفلاحين ، وكما يلخص « ه . أ . ر . جيب » أهمية هذا العمل ، فـ « من المستحيل أن ننكر على « زينب » شرف كونها أول رواية مصرية تُكتب على يد مصرى ، للقراء المصريين ، وتستمد شخصيتها وأماكنها وحبيكتها من الحياة المصرية المعاصرة » . (٢٠٣)

وحسبما يلاحظ « جيب » ، فإن الرواية لم تحظ بالشهرة العريضة بين جمهور القراء .

المصريين إلا بعد صدور طبعتها الثانية فى ١٩١٩ (بعد أن أصبح صاحبها شخصية أدبية وسياسية بارزة ، واختيار الرواية لإعدادها سينمائياً ، واحتدام النقاش الذى كان قد بدأ بالفعل حول « الأدب القومى » المصرى) . (٢٠٤) ومنذ ذلك الحين تحقق للرواية شعبيتها وشهرتها ، وأصبحت « زينب » النموذج والمثال للرواية المصرية . (٢٠٥)

وفى القصة القصيرة نجد تعبيراً عن فن القص « القومى » المصرى أوضح مما نجده فى الرواية. ففى بعض قصص « محمد حسين هيكل » التى ظهرت قبل وأثناء الحرب الأولى ، مثل « حديث شباب » (١٩١١) و« حديث الشمس » (١٩١٦) ، هناك محاولة لتناول المجتمع المصرى بأسلوب واقعى ، مع استخدام العامية المصرية فى الحوار بين الشخصيات. (٢٠٦) كما اتبع « محمد تيمور » (١٨٩٢ - ١٩٢١) نفس الأسلوب العامى فى بعض قصصه ، التى كتبها قبل وفاته المبكرة ؛ ويعود إليه كذلك فضل بدء الابتعاد بالقصة فى مصر عن التعليمية والاصطناع الذى كان يميزها حتى ذلك الحين . (٢٠٧) وتعكس قصص « عيسى عبيد » (توفى فى ١٩٢٣) القصيرة ، التى ظهرت عقب الحرب مباشرة ، أثر ثورة ١٩١٩ وزعامة « سعد زغلول » على الكتاب المصريين ، وتضع حجر الأساس للقصة القصيرة ذات التوجه المصرى. (٢٠٨)

على أن أبرز من أثر فى القصة المصرية القصيرة هو « محمود تيمور » (١٨٩٤ - ١٩٧٣) ، الأخ الأصغر لمحمد تيمور . فقد نجح « محمود تيمور » ، الذى تأثر بأعمال « موباسان » و« تشيكوف » وكذلك أعمال أخيه و« عيسى عبيد » ، فى تحويل القصة القصيرة فى مصر من مقال تعليمى يقتصر على الحوار بين شخصوه إلى فن قصصى حقيقى ، يجمع بين الوصف الواقعى وتصوير الشخصيات والحوار . (٢٠٩) وقد قدم « تيمور » عشرات القصص خلال العشرينيات . وقد نشرت هذه القصص على حلقات ، إلا أن إعادة نشرها السريع مجمعة يشهد على شعبية كتاباته فى تلك الفترة . وهناك اثنتى من مجموعاته الأولى تستحق التنويه هنا بصفة خاصة : « الشيخ جمعة وقصص أخرى » ، والتى اعتبرت ، وقت صدورها فى ١٩٢٥ ، الأساس لأدب مصرى جديد وحديث ، ثم « الشيخ سيد العبيط وقصص أخرى » (١٩٢٦) ، التى حازت كذلك ، شهرة عريضة بين جمهور القراء المصريين. (٢١٠) وقصص « تيمور » تعد أول قصص هذا الجنس الأدبى التى تتلام مع معايير نظرية الأدب القومى التى شهدتها تلك الفترة ؛ فهى ، بمحتواها الواقعى ونبرتها الوطنية ، تعد مثلاً للأدب « القومى » بصورة شبه كاملة. وبصورتها هذه ، كانت قصص « تيمور » ، فى أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات ، النموذج الذى يحتذى المثقفون الداعون إلى خلق قصة جديدة وحديثة ومصرية صرفة. (٢١١) وحسب رأى « سلامة موسى » ، الذى أوضحه فى ١٩٣١ ، فإن إسهام « محمود تيمور » فى « تحقيق القومية المصرية » ومجال الأدب ،

يضارع إنجاز « مصطفى كامل » فى السياسة و « طلعت حرب » فى مجال الاقتصاد .
فبينما حاول « مصطفى كامل » تحقيق وجود مصر السياسى و « طلعت حرب » كيانها
الاقتصادى ، ناضل « تيمور » فى سبيل إنجاز « الكيان الأدبى » للبلاد . (٢١٢)

ويجىء « محمود طاهر لاشين » فى المرتبة الثانية من حيث الأهمية بين كتاب القصة
القصيرة فى مصر خلال فترة العشرينيات . وتضارع كتابات « لاشين » كتابات « تيمور » من
حيث واقعية الوصف ، وتوجهها المصرى المحلى ، والاستخدام المكثف للعامة المصرية . (٢١٣)
ولقد تحقق لروايته القصيرة « حواء بلا آدم » (١٩٣٤) أوج التألق الفنى الذى شهده بواكير
فن القص المصرى ، وربما كانت أول رواية فى العربية يظهر فيها « العمل كتاج طبيعى لا
متزاج الشخصيات يبيئتهم » . (٢١٤) كذلك ، فقد أسهم « محمد حسين هيكل » فى تقديم
نمط مصرى صرف - وذو توجه مصرى - من القصة القصيرة . فقد كتب « هيكل » العديد
من القصص القصيرة ، فى أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات ، بقصد تقديم « تجارب
فى الأدب القومى » . (٢١٥) وبالرغم من أن قصصه لم تستخدم العامة المصرية فى الحوار ،
فى ذلك الوقت ، إلا أنها تتلامم بوضوح مع نموذج « الأدب القومى » من حيث واقعيته ،
واهتمامها بمنظر الريف المصرى ، وغايتها بتحليل وتصحيح النظرة إلى المشكلات الاجتماعية
المصرية ، وتناولها بحتمية حل تلك المشاكل . (٢١٦)

وهناك كتاب آخرون من مبدعى القصة القصيرة ، خلال العشرينيات ، ممن تتركز
أعمالهم حول مصر وتدخل فى إطار الأدب القومى المصرى ، من بينهم « محمد أمين حسونه »
و « محمد رأفت الجمالى » و « أحمد حنفى » و « عيسى محمد السباعى » و « محمد
الصرفى » . فهم ، بتركيزهم على المناظر الطبيعية المصرية ، والأوضاع الاجتماعية المصرية ،
ونفضة مصر المعاصرة ، والحكايات الشعبية ، يدعمون منظور جمهرة المثقفين من أصحاب
العقيدة المصرية . (٢١٧) وتشير إحدى قصص « محمد أمين حسونه » إلى مدى اعتماد التوجه
المصرى على تلك الحكايات الشعبية . وهى بعنوان « مصر الحرة أو أشبال الثورة » (القاهرة
١٩٣٠) ، وهى كما يصفها المؤلف « تراجيدى وطنية عاطفية مصرية » . (٢١٨)

كانت مجلة « الفجر » الطليعية ، التى تصدرها مدرسة التحديث فى منتصف
العشرينيات ، هى المنبر الأساسى لنشر القصص القصيرة المصرية . وعلى مدى عامين من عمر
المجلة ، كان هناك عموداً ثابتاً بعنوان « قصص مصرية » ، ينشر القصص وكذلك مقالات نقد
القصة الحديثة . وقد نشر الكثير من قصص « محمود تيمور » و « محمود طاهر لاشين »
الأولى فى « الفجر » ، حيث ارتبط الرجلين بمدرسة التحديث فى تلك الفترة ؛ ومن بين
الكتاب الشبان اللذين نشرت كتاباتهم المبكرة فى المجلة « حسين فوزى » و « أحمد الصاوى

محمد « و » سعيد عبده « و » يحيى حفى « و » إسماعيل المالكى « ، ورئيس تحرير الفجر « أحمد خيرى سعيد » . وكان معظم هذه الأعمال القصصية تتسم بالواقعية ، وبالإهتمام بالمسائل الاجتماعية المصرية ، واستعمال اللغة العامية فى الحوار . (٢١٩)

وتعتبر « الأيام » ، الجزء الأول من السيرة الذاتية لطف حسين (نشرت فى المرة الأولى كحلقات بمجلة « الهلال » فى ١٩٢٦ - ١٩٢٧ ؛ ثم صدرت فى كتاب عام ١٩٢٩) ، علامة هامة فى تطور فن القص المصرى ؛ وكذلك رواية « إبراهيم عبد القادر المازنى » الشعبية « إبراهيم الكاتب » (١٩٣١) . وعلى الرغم من أن « الأيام » ليست رواية إلا أن استخدامها لضمير الغائب فى القص ، وتصويرها الواقعى لحياة المؤلف المبكرة ، والتشخيص الذاتى المفصل والحيوى ، كل هذا جعل لها أثراً كبيراً على تطور فن القص فى مصر الحديثة . (٢٢٠) وربما كان أهم ما يتعلق برواية « المازنى » ، من المنظور القومى ، هو ظروف تأليفها ؛ فقد كتبها هذا الرجل ، الذى كان قد حقق شهرته بالفعل ككاتب مقال وكشاعر ، للاشتراك فى مسابقة للروايات المصرية الجديدة بمناسبة ظهور الطبعة الثانية من رواية « زينب » ، والاهتمام بفن القص المصرى الذى أثارته . (٢٢١) وعلى الرغم من إنها تأتى فى مرتبة أدنى من أفضل الروايات المصرية ، فى تلك الأيام ، من الوجهة الأدبية ، إلا أنها ، بواقعيته وتركيزها على المجتمع المصرى ، واستخدامها للعامية من حين لآخر ، تكشف عن الطبيعة القومية للعمل الإبداعى . (٢٢٢)

وتعتبر « عودة الروح » لتوفيق الحكيم ذروة التحرك باتجاه القص القومى المصرى ؛ فهى تشترك فى كثير من السمات مع نماذج القص المصرية التى سبق أن رصدناها ، وبصفة خاصة فى الوصف الواقعى للريف المصرى وسكانه ، والانتقاد العرصى للأوضاع الاجتماعية المصرية المعاصرة ، واستخدام الحوار العامى . وقد سبق أن ناقشنا كثير من جوانبها الأخرى التى تجعل منها نموذجاً أساسياً للمنظور ذى التوجه المصرى ، الذى يتراوح بين نبرته المعادية للعرب واتخاذ الفلاح المصرى مثالا ، ثم فقراتها الختامية التى تتغنى بشوة ١٩١٩ القومية . (٢٢٣)

المسرح

شهدت مصر ، منذ منتصف العشرينيات ، العديد من المسرحيات ذات المذاق القومى الواضح ، كتابة وعرضاً . وأحياناً ما يأتى الاستلهام من أجناس فنية أخرى ، مثلما حدث من إعادة صياغة لبعض قصص الأخوين « تيمور » القصيرة بشكل درامى . (٢٢٤) ولربما كان « أحمد شوقى » ، الذى يقوم عليه الوطنيين (مصرع كليوباترا ، ١٩٢٧ - قمبيز ، ١٩٣١)

على تيمة المقاومة المصرية للغزو الأجنبى، هو أشهر كتاب المسرح فى العشرينيات . (٢٢٥)
ولا عجب فى أن يكون المؤلفون الأصغر سناً أكثر استخداماً لموتيفات فرعونية أو ريفية
أصيلة فى أعمالهم التى شهدت حقبة العشرينيات . فإلى جانب مسرحيات « محمود مراد »
الفرعونية ، السابق ذكرها ، التى أثرت بشدة فى « أحمد حسين » ، فإن قائمة الكتاب
الشبان ، الذين قدموا أعمالاً تعالج ماضى مصر القديم أو تحاول تصوير مجتمعها المعاصر
بصورة واقعية ، تشمل « حسين فوزى » و « إبراهيم رمزى » و « عباس علام » و « أحمد زكى
أبرشادى » . (٢٢٦)

وإلى جانب هذا المسرح القومى ، شهدت سنوات العشرينيات وأوائل الثلاثينيات كذلك
نشاطاً تنظيمياً كبيراً باتجاه إقامة مسرح قومى مصرى . وليس من قبيل الصدفة أن يطلق
على الفرقة المسرحية الشهيرة ، التى أنشأها « يوسف وهبى » فى ١٩٢٣ ، أى بعد عام من
حصول مصر على استقلالها الرسمى ، اسم فرقة « رمسيس » . (٢٢٧) ويعتبر « زكى
طليمات » من أبرز منشئى المسرح القومى المصرى . وقدرا أرسلته الحكومة المصرية إلى فرنسا
فى منتصف العشرينيات لدراسة المسرح ، وفى ١٩٣٠ أصبح أول مدير لمعهد التمثيل ، الذى
لم يستمر طويلاً ، والذى كانت ترعاه وزارة المعارف المصرية . وكان « طليمات » من الداعين
إلى المزج بين اللغة العربية التقليدية والعامية المصرية فى الأعمال المسرحية . (٢٢٨) وقد
بلغت ذروة هذا النشاط المسرحى التطبيقى فى عام ١٩٣٥ ، عندما افتتح « المسرح القومى »
فى القاهرة . وكان عرض الافتتاح هو مسرحية « أهل الكهف » ، ذات التوجه المصرى ،
لتوفيق الحكيم . (٢٢٩)

الفنون التشكيلية

يبدو الطابع « القومى » أقل تجلياً فى مجال الفنون التشكيلية. وفى صحف
العشرينيات، يمكننا أن نجد من حين لآخر إشارات إلى مجموعات ومنظمات تسعى إلى خلق
فن تشكيلى مصرى . وفى منتصف العقد ارتبطت مدرسة التحديث بمجلة « الفجر » ،
باعتبارها المنبر الأساسى لتشجيع الاتجاهات الطليعية فى الرسم والموسيقى . فبالإضافة إلى
دعوة المجلة ، من حين لآخر، إلى ضرورة تقديم رسم مصرى أصيل وجديد ، كان بعض أعضاء
المدرسة أنفسهم من الرسامين الذين تتناول أعمالهم مناظر الحياة المصرية بطريقة واقعية. (٢٣٠)
وخلال العقد ، ظهرت « جماعة الخيال » ، وهى أبرز الجماعات الفنية ذات الطابع القومى .
وكان أبرز موضوعات الرسم عند هذه الجماعة هى الطبيعة المصرية ومن حين لآخر ، المشاهد
الفرعونية. (٢٣١) وأبرز رسامى الجمعية هو « محمود سعيد » ، الذى لاقى تصويده الواقعى

لحياة مصر المعاصرة عظيم الشاء من جانب كثير من المثقفين الوطنيين المصريين . (٢٣٢) وفى مجال النحت، كان « محمود مختار » هو أبرز الفنانين القوميين فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات ، وكانت تماثيله الضخمة من النحت المصرى الصرف - الفلاحة المصرية ، والتماثيل ذات الطابع الفرعونى ، ومشاهد من حياة القرية المصرية ، ورائعته لامرأة تواجه الحمامين - تعد أكثر تجليات الصياغات البصرية تعبيراً عن حقبة الدعوة المصرية . (٢٣٣)

الشعر

فى مقابل التطور المؤثر فى مجال فن القص القومى المصرى ، والأقل تطوراً - وإن كان ذو قيمة كبيرة - فى المسرح والفنون التشكيلية ، كان الإنتاج الشعرى ذو الطابع المصرى أقل فنية . فبالى حد كبير ، ظل الشعر فى مصر ، حتى فى مرحلة ما بعد ١٩١٩ ، أكثر تقليدية وأقل مصرية ، سواء من حيث الشكل أو المحتوى .

ومع ذلك ، فإن هناك اثنين من مؤشرات العشرينيات وأوائل الثلاثينيات ، فى سياق الأدب القومى المصرى ، يستحقا الإشارة . أولهما ، على المستوى النظرى ، هو الاحتجاج الشديد على النيوكلاسيكية ، العربية الاستلها ، التى سادت الشعر المصرى منذ نهاية القرن التاسع عشر ، وتطورت فى مصر بعد الحرب العالمية الأولى . وهى ، وإن كانت طبيعتها القومية غير واضحة ، إلا أنها تضارع القومية الإقليمية المصرية فى تلك المرحلة ، فى ثورتها على معايير الماضى التى يتمسك بها الشعر العربى . أما ثانيها فهو موضوع الشعر المصرى ، الذى سبق أن بيّناه ، والذى يكشف عن تحول جزئى فى مرحلة ما بعد ١٩١٩ ، مع تساؤل حجم الموضوعات الإسلامية والعثمانية (وخاصة هذه الأخيرة) واحتلال الموتيفات المحلية والمصرية الصرفة مكانة أكثر أهمية .

وكان النهج الجديد للشعر العربى قد بدأ يكشف عن نفسه قبل الحرب العالمية الأولى مباشرة ، وبصفة خاصة فى الكتابات الأولى لثلاثة من الشعراء الشبان : « إبراهيم عبد القادر المازنى » و « عبد الرحمن شكرى » و « عباس محمود العقاد » ، الذين يصنفون أنفسهم ضمن « مدرسة التجديد » . وعلى الرغم من أن « المازنى » و « العقاد » قد اختلفا فى نهاية الأمر مع « شكرى » ، إلا أن المنهج الشعرى لمدرسة التجديد كان ذو أثر كبير فى إصدار « المازنى » و « العقاد » لعمليهما الضخم فى النقد الأدبى ، ونقصد به « الديوان » ، فى ١٩٢١ . ومن هذا العمل اكتسبت الجماعة والمتنظور الذى قتلته الاسم الذى صارت تعرف به ..

وتتطابق تأكيدات مدرسة الديوان - مطالبتها بالوحدة العضوية للقصيدة ، وتأكيدها على المعنى أكثر من الشكل ، وإصرارها ، قبل أى شئ ، على أن يعبر الشعر عن الشاعر الذاتية للشاعر- مع الدعوة المصرية السياسية التى سادت فى أعقاب ١٩١٩ . فأولاً ، كان نقدها الحاد لفقر وجذب النيوكلاسيكية العربية ، التى كانت لا تزال سائدة فى الشعر العربى المصرى فى ذلك الحين ، بمثابة انعكاس للمزاج المعادى للعرب الذى يسم الشعور الوطنى المصرى بعد الحرب العالمية الأولى ، وتدعيما له . وفوق هذا ، فإن اقتراحاتهم المحددة حول كتابة الشعر كانت منسجمة تماماً مع المزاج ذى التوجه المصرى للعشرينيات . كما أن تأكيدهم على المكانة الأساسية للعاطفة والتجربة الشخصية فى الشعر ، أدت بهم ، وبصورة طبيعية ، إلى التركيز على المشاهد المحلية وحياة بلدهم ، التى يشاهدونها بأنفسهم والتى تحفزهم ؛ كما كانت معارضتهم للمبالغة البلاغية ، التى يتسم به الشعر العربى المبكر ودعوتهم لاستعمال لغة مباشرة وبسيطة ، مرادفاً لاستخدام الروائى والكاتب المسرحى للهجة العامية ؛ ويعكس إلحاحهم الشديد على ضرورة تناول الواقع المعاصر بطريقة واقعية ، بوضوح ، سمات الحدائث والواقعية التى تميز نظرية الأدب القومى المصرى . (٢٣٥)

ومن حيث موضوع الشعر العربى المصرى ، فى فترة ما قبل الحرب ، فإن عقد العشرينيات يعد ذروة الشعر « الوطنى » فى مصر . فمن بين الشعراء الثلاثة الكبار لمصر فى أوائل القرن العشرين ، كتب « أحمد شوقى » موضوعات مصرية مختلفة ، عن مقابلة زعماء الوفد لوينجت فى ١٩١٨ ، التى تعد بداية حركة الاستقلال فى فترة ما قبل الحرب ؛ وعن لجنة ملنر وخطة ١٩١٩ - ١٩٢٠ ؛ وشخصية « سعد زغلول » ، زعيم الثورة ، ونفيه وعودته ؛ والحاجة إلى الوحدة الوطنية بين الطوائف الدينية والأحزاب السياسية المختلفة . بالإضافة إلى أن الكثير من شعره ، خلال العشرينيات ، حافل بموضوعات غير سياسية لكنها مصرية ذات توجه قومى بلا منازع ؛ موضوعات مثل إنشاء بنك مصر ، وافتتاح الجامعة المصرية الجديدة ، وكما سبق أن شاهدنا ، موضوعات فرعونية مثل أبو الهول ، والمعابد الفرعونية ، وتوت عنخ آمون . وصارت قصائد « شوقى » المعروفة باسم « الوطنيات » تمثل الشعر الوطنى الرسمى فى فترة ما بعد الحرب . (٢٣٦)

أما « حافظ إبراهيم » ، صنو « شوقى » ، فيبدو أن شعره كان أقل صراحة فى تناول الموضوعات السياسية ، خلال الفترة التى تلت الحرب العالمية الأولى . لكن أشعاره بعد الحرب تتناول المناظر الطبيعية المصرية والموضوعات الفرعونية . (٢٣٧) أما ثالث أبرز شعراء أوائل القرن فى مصر فهو « خليل مطران » . وعلى الرغم من أنه من أصل غير مصرى ، إلا أنه قد

تشرب المزاج القومى المصرى خلال العشرينيات إلى حد كبير ، وصاغ قصائد تدور حول موضوعات طبيعية وريفية مصرية ؛ وكذلك قصائد ذات روح فرعونيه ، من حين لآخر ، مثل تلك التى قدمها فى ١٩٢٤ ، احتفالاً بتوت عنخ آمون ، (٢٣٨) وقد حذا شعراء آخرين من الكاسيكيين الجدد ، خلال فترة ما قبل الحرب ، حذو هؤلاء الرواد الثلاثة ، واستبدلوا مشاعر الولاء السياسى العثمانى الأولى بالتركيز على الدولة القومية الجديدة لمصر . (٢٣٩)

وعلى ضوء الاهتمام بالموضوع المصرى ، وبالموضوع ذات التوجه المصرى من حين لآخر ، من جانب الشعراء المصريين الأكبر سناً ، فلاغرو إن عكست أعمال الشعراء المصريين الشبان كذلك القومية القطرية المصرية التى سادت فى تلك الفترة . ف شعر ما بعد الحرب عند «العقاد» يتناول موضوعات سياسية مباشرة (مثل عودة «زغلول» من المنفى فى ١٩٢٣) ويتناول موضوعات ذات طابع مصرى مثل آثار مصر الفرعونية، والنيل، وريف مصر بتنوعات فصوله . (٢٤٠) ويعد « أحمد زكى أبو شادى » واحداً من أغزر شعراء مصر الشبان، فى مرحلة ما بعد الحرب ، إنتاجاً ، وأكثرهم تأثيراً فى تطور الشعر المصرى اعتباراً من الثلاثينيات ؛ وقد أصدر مجموعة « قصائد عن مصر » (١٩٢٥) ، تعبر عن أفكاره الوطنية ، والمجموعة تحمل عنوان «أرض الفراعنة» (١٩٢٦) ، وتضم أشعاراً حول مصر الفرعونية . (٢٤١)

وفى صحيفة « الفجر » ، فى منتصف العشرينيات ، نشر كل من «أحمد حلمى سلام» و«أحمد زامى» قصائد تتناول موضوعات مصرية محلية ؛ وكانت قصائد هذين الأخيرين تستخدم العامية، أحياناً ، فى حديث شخصياتها . (٢٤٢) ومع اقتراب نهاية العقد قدم «محمد الأسمر» ، وهو من أعضاء «جمعية الأدب القومى» فى أوائل الثلاثينيات، مجموعة من القصائد «الوطنية» ، نشرت فى «السياسة الأسبوعية» التى كان يصدرها حزب الأحرار . (٢٤٣)

ومن أكثر التعبيرات حيوية عن تغلغل منظور العقيدة المصرية فى الشعر المصرى ، فى فترة ما بعد ١٩١٩ ، هو ظهور نوع جديد من الإنتاج الشعرى، ونعنى «النشيد القومى» . وقد تحول عدد كبير من الشعراء ، من الكبار والصغار على حد سواء ، إلى وضع الأناشيد لشحن روح المواطنة والانتماء إلى مصر الحديثة الاستقلال . ويكفى الإشارة إلى عناوين أشهر تلك الأناشيد للتدليل على طبيعتها القومية المصرية : « بنى مصر » لأحمد شوقى ، « مصر الحرة » لأحمد محرم ، ونشيد « بلادى بلادى » لسيد درويش . (٢٤٤) وتستحق لازمة النشيد الأخير أن نستشهد بها باعتبارها بلورة نهائية للاتجاه القومى القطرى للأدب القومى المصرى : « بلادى بلادى لك حبى وفؤادى » . (٢٤٥)

الباب الثالث
العقيدة في التطبيق :
مصر والعرب والشرق
في العشرينيات

الفصل العاشر

مصر والعالم العربي في العشرينيات

لم تنشأ الماجريات الثقافية ، التى تناولناها بالتحليل فى الفصول السابقة ، من فراغ . فقد ظهرت فى وسط سياسى واقتصادى - اجتماعى خاص ، كانت انعكاساً له وتأثرت به . وحيث أنه تحقق لها السيادة فى بيئة ما بعد ١٩١٩ ، فمن غير الممكن فهمها وشرحها إلا فى هذا السياق المحدد . كذلك ، فقد لعبت نظرة العقيدة المصرية للمرحلة دورها فى صياغة أشكال جديدة من الاتجاهات وأنماط السلوك . وبصفة خاصة ، فإن موقف المثقفين المصريين تجاه الجيران لا يمكن تقييمه إلا على ضوء المناخ الفكرى الذى ساد مصر بعد ثورة ١٩١٩ .

وفى هذا الفصل وما يليه ، سوف نأخذ فى الاعتبار التشعبات السياسية للمزاج المتمحور ، بالأساس ، حول المصرية والمعادى ، بالتالى ، للفكرة العربية ، الذى ساد جمهرة المثقفين المصريين فى العشرينيات . وفى هذا الفصل سوف نرصد كيف كان سلوك النخبة والدولة المصرية الجديدة تجاه جيران مصر ؛ وعالج الفصل التالى المواقف والتصرفات المصرية تجاه العالم « الشرقى » الأوسع .

ولكى نفهم الظروف الإقليمية التى سادت تلك الفترة ، فمن الضرورى أن نتعرض لعلاقات مصر العملية بالعالم العربى . وببساطة نقول أن أوضاع العشرينيات لم يكن ممكناً أن تقود إلى علاقات مصرية إيجابية مع جيرانها من البلدان العربية . فخلال معظم سنوات القرن التاسع عشر كان هناك تفاوت زمنى بين التطورات التى شهدتها مصر وتلك التى حدثت فى غيرها من البلاد الناطقة بالعربية . وقد أسهم التحديث المبكر بحد ذاته ، الذى عاينته مصر فى المجال السياسى والاقتصادى والاجتماعى بقوة ، من إحساس مصر بتميزها القومى ، مع حلول القرن العشرين . وكان هذا التفاوت فى التطور جلباً فى العشرينيات ، قبيل انخفاض معدل التحديث المصرى وتسارع وتيرة النمو فى غيرها من البلاد العربية ، والذى أسفر فى النهاية عن قدر من التوازن بين مصر والعالم العربى . فقد شهدت العشرينيات ذروة التناقض بين مصر المتقدمة اقتصادياً ، المتأخرة ثقافياً ، والمستقلة سياسياً التى خاضت لتوها غمار « ثورة » وطنية عن ناحية ، وبين العالم العربى الأكثر تخلفاً اقتصادياً والأقل تغريباً ثقافياً والخاصع سياسياً ، من ناحية أخرى . وكما سبق أن بينا ، فقد قادت هذه التفاوتات الملموسة

المثقفين الوطنيين المصريين إلى أن يروا مصر وشعبها كشيء مختلف تماماً عن جيرانهم العرب. وينفس الطريقة، إلى حد كبير، دعت هذه التفاوتات قيادة مصر السياسية والاقتصادية إلى إيجاد نوع من القاعدة أو المصالح المشتركة التي تربط مصر بالعالم العربى .

التعاون المصري مع العالم العربى في المجال الاقتصادي والثقافي

بالرغم من تباعد المثقفين المصريين ، بشكل عام ، عن العرب خلال العشرينيات ، إلا أن العقد لا يخلو من الجهود المصرية الرامية إلى المزيد من التفاعل المصرى مع العالم العربى المجاور . وكما سنرى بعد قليل ، فإن هذه الجهود نادراً ما كانت تمتد إلى المجال السياسى . أما بالنسبة للمجالات الاقتصادية والثقافية ، الأقل ضرراً ، فقد كانت هناك محاولات عديدة لتحقيق تعاون مصرى - عربى أكبر ، حتى فى أجواء الدعوة المصرية التى شهدتتها العشرينيات .

ولاشك أن « محمد طلعت حرب » ، مؤسس وأول رئيس لبنك مصر ، كان من أهم مؤيدى التعاون الاقتصادى والثقافى المصرى مع العرب ، فى العشرينيات . وقد أبدى « حرب » ، ذو الأصول العربية (من قبيلة « حرب » بسيناء) اهتماماً أكبر بالعرب لم يسبقه إليه معظم المصريين . (١) وعلى الزغم من أنه قومى مصرى إلا أنه يختلف عن زملائه فى رؤيته لمصر كجزء لا يتجزأ من العالم العربى من الوجهة اللغوية والثقافية ، وهو مؤمن بالفوائد الكبيرة التى يمكن أن يجنيها الطرفين من وراء تدعيم روابط مصر الاقتصادية مع جيرانها العرب . (٢) وهكذا ، وانطلاقاً من الصلة الثقافية والمنفعة الاقتصادية ، كان « رب » يكرر الدعوة إلى توطيد الروابط المصرية الاقتصادية والثقافية مع العالم العربى . (٣)

وكانت الإصدارات الوفدية تحفل ، من حين لآخر ، بتوجيهات صادرة عن الدعاة السياسيين إلى الجمهور المصرى بتقديم العون الثقافى وكذلك المساعدة الاقتصادية إلى الشعوب « الشرقية » (وليس العربية وحدها) ؛ لكن مثل تلك الإشارات لم تكن أكثر من انطباعات غامضة من جانب المتحدثين باسم الوفد فى العشرينيات . (٤) ويبدو أن أكثر المقترحات تفصيلاً حول التعاون الاقتصادى والثقافى ، فيما بين العرب ، قد جاءت من جانب الدعاة المتصلين بحزب الأحرار . ففي ١٩٢٧ - ١٩٢٨ ، كتب « فحمّد حسين هيكّل » سلسلة من المقالات تدعو إلى التنمية الثقافية والتعليمية الوثيقة بين مصر وجاراتها العربية. وهو يدعو ، ضمن أشياء أخرى ، إلى إعطاء الطلبة العرب الأفضلية فى الالتحاق بالجامعة المصرية الجديدة ؟ ويروجيه البعثات التعليمية المصرية إلى بلاد « المشرق العربى » ؛ وإلى عقد مؤتمرات دورية تجمع بين المثقفين العرب بغرض تبادل المعلومات والأفكار . (٥) ويذهب

زميله « محمود عزمى » إلى أبعد من المجال الثقافى ، فيقترح مجموعة من الإجراءات المتنوعة التي من شأنها زيادة الاندماج الاقتصادى والثقافى بين مصر وأقطار الهلال الخصيب العربية . وتشمل اقتراحاته التنسيق التعليمى ، بوضع مناهج مشتركة بين مصر وبلدان الهلال الخصيب ؛ وقيام التبادل التجارى بين البلاد العربية من خلال تخفيف الحواجز الجمركية بين تلك البلاد ، وإعطاء الأولوية فى التبادل التجارى لها ؛ وتيسير منح تأشيرات الدخول لتسهيل الانتقال والتبادل ؛ وتوحيد العملة بين مصر ومناطق الهلال الخصيب الواقعة تحت الانتداب . (٦) ولم تقتصر مقترحات للامتداد المصرى الثقافى إلى العالم العربى على الأحرار والمتغربين ، من أمثال « هيكمل » و« عزمى » ، فقد كانت هناك كذلك اقتراحات شبيهة تستهدف المزيد من الاندماج الثقافى وعقد المؤتمرات للمثقفين العرب ، مصدرها المحافظون. (٧)

لكن الواقع يظل أقوى من الأمنيات . فمثل تلك الاقتراحات حول التعاون الاقتصادى والثقافى المصرى مع العالم العربى لم تتحقق ، إلى حد كبير ، خلال العشرينيات . وعلى المستوى الاقتصادى ، لم تشهد العشرينيات سوى عدد محدود من مشروعات التعاون المصرى- العربى . ومن بين المشروعات التى لم تر النور محاولة تلك المجموعة من أعيان المصريين وغيرهم من شوام المولد (منهم أحمد شفيق والشيخ محمد نجيب ومحمد رشيد رضا ، ورجل المال السورى حبيب لطف الله) التى قاموا بها فى منتصف العشرينيات للحصول على حق تأسيس بنك أهلى ، فى مملكة الشريف بالحجاز أولاً ثم فى الدولة السعودية الوليدة ؛ وقد أدت الإطاحة بالشريف وتشدد ابن سعود إلى فشل جهودهم . (٨) كما رفضت محاولة مماثلة من جانب « أحمد شفيق » لتأسيس « شركة إسلامية » فى شبه الجزيرة العربية ، بسبب مخاوف ابن سعود . (٩)

وقد نجح « بنك مصر » - بشكل جزئى على الأقل - فى تحقيق التوسع المالى فى آسيا العربية ، الذى فشل فى إنجازهِ « أحمد شفيق » وزملائه ، وذلك فى الهلال الخصيب . فقد كان « طلعت حرب » يحذوه كبير أمل فى إقامة فروع لبنك مصر فى كل من فلسطين ، التى تسيطر عليها بريطانيا ، وفى سوريا ولبنان الواقعتان تحت الإدارة الفرنسية فى العشرينيات ، وقام بعدة رحلات إلى هذه البلاد ، فيما بين ١٩٢٥ - ١٩٢٩ ، سعياً وراء إيجاد شركاء محليين لتلك الفروع . (١٠) وفشلت جهودهِ فى فلسطين ، حيث لم يَفِ الاكتتاب بنسبة الـ ٤٩٪ من رأس المال التى خصصها « حرب » للمستثمرين الفلسطينيين . (١١) أما جهودهِ فى سوريا فقد كانت أكثر نجاحاً ، حيث توصل لاتفاق لاستثمار مشترك بين بنك مصر وبنك عز الدين بطرابلس فى ١٩٢٩ ، وافتتح مكتب بنك مصر - سوريا - لبنان ببيروت فى ١٩٣٠ . (١٢)

على أنه لا ينبغي المبالغة فى تقدير انتشار بنك مصر فى العالم العربى ، خلال العشرينيات ، فهذا الامتداد بنشاطه إلى أسيا العربية لم يتحقق إلا مع نهاية العقد ، وبعد أن افتتح أول فرع خارجى له فى باريس ؛ ولم يحقق فرع سوريا ولبنان فوائد مالية ، بل أن التقارير تشير رلى أنه تكبد خسائر فى أوائل الثلاثينيات ؛ (١٣) كما أن توسعه فى الهلال الخصيب لم يكتمل ، ولم يفتح أية فروع للبنك بفلسطين خلال فترة ما بين الحربين . (١٤) وينبغى أن نشير كذلك إلى أن المساعى كانت خاصة . أما بالنسبة للحكومة المصرية ، فمن الواضح أن المشروع الاقتصادى المصرى الرسمى الوحيد فى بلد عربى خلال العشرينيات هو الاتفاقية التى وقعت فى ١٩٢٨ مع الحكومة السعودية لتقديم مساعدة مصرية محدودة لتحسين خدمات الحج فى المدن الإسلامية المقدسة . (١٥)

ويمكننا أن نرى حدود صلات مصر الاقتصادية مع العالم العربى خلال العشرينيات بصورة أفضل على ضوء الإحصاءات . فمنذ القرن التاسع عشر كانت الروابط الاقتصادية لمصر ، التى تقامس الزراعة بالأساس ، مع الاقتصاد الصناعى الغربى وليس مع الجيران الزراعيين ، وينطبق هذا أيضاً على العشرينيات . وفى ١٩٢٨ - ١٩٢٩ ، كانت الواردات المصرية من أسيا العربية تمثل حوالى ٢٪ من مجموعة الواردات ، بينما كانت الصادرات المصرية إلى هذه المنطقة أقل من ٢٪ ؛ ومن الصعب أن نطلق على هذا علاقة اقتصادية حيوية بين مصر والمشرق العربى . (١٦)

فى المجال الثقافى ، حقق التعاون المصرى مع العالم العربى ، خلال العشرينيات ، درجة أكبر . فقد شهدت تلك المرحلة تدشين علاقات ثقافية هامة بين المصريين وغيرهم من العرب فى العصر الحديث . فاللقاءات المهنية العربية تعود إلى عام ١٩٢٦ ، عندما انعقد مؤتمر العاديات العربية فى مصر ؛ وقبل أن ينتهى العقد ، بدأ عقد اجتماعات دورية ماثلة بين الأطباء والكتاب العرب . (١٧) وشهد العام نفسه أول رحلة منظمة للطلبة العرب إلى مصر . (١٨) وشهد عام ١٩٢٧ حدثاً ثقافياً على درجة كبيرة من الأهمية ، عندما نظم « أحمد شفيق » و « جمعية الرابطة الشرقية » مؤمراً عربياً عالمياً لتكريم الشاعر « أحمد شوقى » . وكان المؤتمر ، الذى حضره ممثلون من معظم البلاد العربية وحظى بالرعاية الملكية المصرية ، مناسبة لصدور بيانات حماسية حول التجانس والتضامن الثقافى العربى . (١٩)

لكن هذه الصلات الثقافية المصرية - العربية ، خلال العشرينيات ، كانت تعاني من قيود كثيرة . وأحد هذه القيود هو أن المصريين كانوا أقل حماساً للتبادل الثقافى من غيرهم من العرب . فبينما بدأت زيارات مجموعات الطلاب العرب لمصر فى العشرينيات ، فإن زيارات الطلاب المصريين إلى الهلال الخصيب لم تبدأ إلا فى ١٩٢٩ . (٢٠) وعلى الرغم من

آمال القائمين على احتفال شوقي في ١٩٢٧ ، في أن يؤدي إلى تحقيق التعاون العربي من أجل تنسيق وتحديث اللغة العربية، إلا أن جهود «الربطة الشرقية» اللاحقة لعقد مؤتمر دولي حول اللغة العربية قد فشلت ولم تؤد إلى نتائج ملموسة . (٢١) والأهم من هذا أنه حتى هذه الجهود الخاصة لإقامة تعاون ثقافي فيما بين العرب لم تلق أي دعم من جانب الحكومة المصرية. هكذا، وعلى الرغم من النداءات المتكررة من جانب المثقفين المصريين والعرب ، فإن شيئاً لم يحدث في سبيل إطلاق التصريح للطلبة العرب بالدراسة في الجامعة المصرية . وينفس الطريقة، فإن جهود « أحمد شفيق » لحث الأنظمة العربية ، التي كانت مستقلة رسمياً آنذاك، لمناقشة التنسيق بين نظم التعليم تلقى التأييد في العراق لكنها تقابل بالرفض الصريح من جانب « لطفى السيد » ، وزير المعارف المصرية ، ذو النزعة المصرية الصريحة . (٢٢) وعليه ، فقد ظلت الدعوة إلى التبادل الثقافي العربي ، خلال العشرينيات ، في نطاق البلاغة اللفظية. وكان لتلك الجهود ، من أجل التعاون الثقافي ، أن تنتظر تغير المناخ السياسي والثقافي ، في الثلاثينيات ، حتى تحظى بالموافقة الرسمية في مصر .

علاقة مصر السياسية بالعالم العربي

مقارنة بالتقبل العرضي من جانب المصريين لأفكار التبادل الاقتصادي والثقافي مع العالم العربي ، كان انفتاح المثقفين المصريين على مفاهيم التعاون السياسي مع جيران مصر من العرب محدوداً . فكان مفهوم « الوحدة » العربية بحد ذاته نادراً ما يناقش في الدوائر السياسية المصرية خلال العشرينيات ، والنقاشات القليلة التي دارت حول الموضوع كانت تميل إلى عزل مصر عن المسألة وتتسم بالتشاؤم حول إمكانيات قيام الوحدة العربية . وفي بعض الأحيان كان الدعاة المصريون يقدمون أفكاراً مبهمه حول التعاون السياسي بين مصر والعرب لخدمة الأهداف المشتركة ، لكن عادة ما كانت هذه الأفكار تأخذ صيغة ذرائعية وذات منظور مصري بالأساس . هكذا نرى أن موقف الكتاب الوطنيين المصريين من مسألة « الوحدة » العربية ، خلال العشرينيات وأوائل الثلاثينيات ، كان سلبياً للغاية . فقد اعتبرت الفكرة القائلة بأن الشعوب الناطقة بالعربية تشكل وحدة متكاملة ، مفهوماً باطلاً يتعارض مع «روح» ما بعد الحرب العالمية الأولى ، و « مناقضاً » لوجود الدولة القومية المصرية الحديثة القائمة على أسس قطرية . (٢٣) ويرى « سامي الجرديني » أن القومية القائمة على أسس قطرية ، كتلك التي ظهرت في أوروبا هي النموذج الأمثل لكل من مصر وغيرها من الشعوب الشرقية ، وهي ذات مفهوم يختلف جوهرياً مع مقولات مثل الوحدة العربية أو الإسلامية أو الشرقية . وهو يعتبر الوحدة العربية بصفة خاصة « ليس في الحقيقة إلا خيال ذوى نيات

حسنة طاهرة سليمة يصطدم بالواقع المخالف « : ويسبق « سعد زغلول » فى تعليقه الشهير عام ١٩٢٥ ، فينبذ الأمر باعتباره « ليس بأكثر من اتحاد الضعف مع الضعف . وأى الأموال تكون لك إذا أنت ضريت الصفر بأصفار ؟ » . (٢٤) وخلال العشرينيات وأوائل الثلاثينيات كان رأى العام فى مصر يتراوح ، فيما يتعلق بالوحدة العربية ، بين رأى « محمد لطفى جمعة » ، فى ١٩٢٢ ، بأن الوحدة العربية يمكن أن تستغرق مئات السنين ، على أقل تقدير ، حتى تتحقق ، ورأى « الأهرام » ، فى عام ١٩٣٠ ، بأن إقامة « حكم موحد بكل معنى الكلمة » أمر مستحيل على العرب على ضوء معطيات الواقع السياسى الراهن . (٢٥) ويوجز « محمد عبد الله عنان » النفور العام عند الوطنيين المصريين من العروبة بتوصيفه الوحدة العربية كـ « طموح خيالى يفتقد إلى قاعدة أو أساس عملى ، .. سراب يتبدد تماماً أمام حقائق وظروف الواقع » . (٢٦)

حتى أولئك الذين يؤمنون بأن مصر تشكل ، من الوجهة الثقافية ، جزءاً من العالم العربى ، لم يدوا هذا الفهم ، فى علاقة مصر مع غيرها من الناطقين بالعربية ، ليشمل الجانب السياسى . فبينما يكتب « محمد حسين هيكل » عن بلاد « المشرق العربى » ، ومنها مصر ، باعتبارها « أمة واحدة من الناحية الروحية » ، فهو يتحدث عن مستقبل الصلات السياسية مع بلاد المشرق العربى كمجرد « وحدة .. فى الأهداف والآمال » .. (٢٧) وينفس الطريقة ، يقترح « محمود عزمى » مجرد برنامج للتعاون الاقتصادى والثقافى العربى ، لا إلى الوحدة السياسية ، التى سبق محاولة تحقيقها أثناء وبعد الحرب الأولى ، وفشلت . (٢٨) ولربما كان فى تأمل أفكار « محمد على علوبة » ، وهو من المؤيدين البارزين لتدخل مصر فى الشؤون العربية خلال الثلاثينيات ، ما يقودنا إلى أوضح إشارة على تباعد مصر عن أفكار التمازج السياسى العربى . ففى عام ١٩٣٠ ، وعلى الرغم من أن خطابه كان مكرساً للحديث عن فوائد التعاون الاقتصادى والثقافى العربى ، يشير « علوبة » بوضوح إلى أمله فى أن يظل مثل هذا التعاون « بعيداً عن السياسة » . (٢٩)

ولم يبد المصريون كبير حماس للتعاون السياسى فيما بين الدول العربية . فبينما كان الدعاة فى مصر يلحون على إمكانية التعاون السياسى المصرى مع جارات مصر فى العشرينيات ، فإن مقترحاتهم لم تكن ، فى الغالب ، قاصرة على العرب وحدهم . وكانت طبيعة مثل هذا التعاون ، فى هذه الفترة ، وظيفية أكثر منها قومية ، حيث اتخذ شكل مقترحات موجهة إلى ما عُرف وقتها باسم الحلفاء المعادين للاستعمار ، ولم تقتصر على العرب وحدهم بل شملت كل شعوب « الشرق » التى تعانى هما مشتركاً ، هو مقاومة السيطرة الغربية . (٣٠) وهناك بعض الاقتراحات اقتصر على التعاون السياسى العربى ،

مثل دعوة « الأهرام » فى ١٩٢٤ ، لإقامة « حلف » معاد للاستعمار بين الدول العربية ، أو دعوة « البلاغ الأسبوعى » فى ١٩٢٩ لعقد « اتفاقية مشتركة ، وتعاون ، وإقامة جبهة متحدة بين الحركات الوطنية فى مصر وفلسطين والعراق وشرق الأردن » من أجل مقاومة العدو المشترك ، بريطانيا العظمى . (٣١) إلا أنه ، وكما يشير الاستشهاد السابق ، فقد كانت تلك مقترحات لتعاون سياسى براجماتى بين « حركات » عربية منفصلة ، لا رؤية قومية عربية لأمة عربية واحدة تسعى للاندماج السياسى ، والتي ظهرت فيما بعد .

وهناك سمتان إضافيتان لتلك المقترحات بشأن التعاون المصرى السياسى مع العرب ، التى ظهرت فى مصر فى تلك الآونة . أولاها أن تلك المقترحات كانت عادة ما تستهدف مصلحة مصر . وعلى حد تعبير الوفدى « عبد الرحمن عزام » ، فى ١٩٢٨ ، فإن مصر فى حاجة إلى « أن تستغل مكانتها الهامة فى العالم العربى ؛ بأقصى قدر ، فى علاقتها مع كل الأمم الأوروبية ، حتى تدرك هذه الأمم أن رضا الشرق الأدنى كله من رضا مصر » . (٣٢) وتعتبر المقولة المشكوك فى نسبتها إلى « سعد زغلول » ، والتى تنص فى الوقت نفسه بالبلادة ، من أن « مصر تمك زراً كهربائياً ، إذا ضغطت عليه لبتها بلاد العروبة جميعاً » ، تعبر بشدة عن النظرة الذرائعية التى ميزت الموقف المصرى من العالم العربى فى العشرينيات . (٣٣)

وثانى هذه السمات هى أن المقترحات بشأن المزيد من التفاعل السياسى المصرى مع العرب كان تضع مصر فى مقام أسمى . فعندما كانت توضع الاقتراحات بتقديم مصر للعون السياسى أو الاقتصادى أو الثقافى لجيرانها العرب ، فإن نغمة هذه المقترحات تنسم بالتفضل ، إذ أن مثل هذا العون يجب أن يتيح للعرب « المعرفة والخبرة التى توفرت لمصر بالفعل » . وسوف يسمح ذلك للعرب بأن « يسلكوا نفس الطريق الذى تسير فيه مصر » . (٣٤) فالتعاون مع العالم العربى الأكثر تخلفاً ، عند مؤيديه من المصريين فى العشرينيات ، كان طريقاً ذو اتجاه واحد : تبشير حضارى ؛ فهو عند صحيفة « البلاغ الأسبوعى » الوفدية « واجب » تفرضه الصلات الثقافية ؛ وهو « عبء القيادة » عليه التاريخ ، عند « السياسة الأسبوعية » ، جريدة الأحرار الدستوريين (٣٥) .

لكن كان هناك تشكك كبير فى الفائدة التى تعود على مصر من مثل تلك المقترحات المفتوحة النهايات . وباختصار ، كان الوطنيون المصريون يعتقدون بأن أمتهم الجديدة فى حاجة لأن تركز الاهتمام على شئونها الخاصة . فليس هناك الكثير الذى يمكن أن تجنيه مصر من وراء التورط فى سياسات الدولة العربية الأكثر تخلفاً ؛ بل على العكس ، فإن مثل هذا التورط لن يؤدى إلا إلى تبديد طاقات يمكن استغلالها بصورة أفضل فى الداخل . يضاف إلى هذا أن التورط فى السياسات الإقليمية العربية ، قد يؤدى بمصر إلى الدخول فى مغامرات

ناجمة عن الحنين إلى الماضي ولا علاقة لها بمعطيات الواقع السياسى المعاصر ، بل ولا يتوفر لها مقومات النجاح . (٣٦)

وتعد انتقادات « حسين محمود » لمشاركة مصر فى الشئون السياسية العربية ، كما ظهرت فى مقال له ، عام ١٩٣٠ ، بعنوان « مصر والبلدان العربية » ، خير تعبير عن هذا الموقف العام . (٣٧) وهو يرصد قائمة طويلة من الأسباب النفعية التى تدعم الاتجاه السياسى المصرى الإنطوائى ، وتنكر فكرة مشاركة مصر فى الحياة السياسية العربية . فمصر فقيرة من حيث مواردها الطبيعية . والقوة البشرية المتاحة للبلاد محدودة . ومصر فى نضالها ضد الإنجليز ، من أجل تحقيق تحررها الوطنى ، فى حاجة لأن تحشد كل مواردها وقوتها وجهودها فى نطاق وادى النيل ، وألا تبدها وتشتتها فى المحيط العربى الأوسع . وإلى جانب هذه الاعتبارات البرجماتية والمتحيزة على المصلحة المصرية ، يدرك « حسين محمود » التباينات الأساسية بين البلدان العربية المختلفة . فليس بمقدور مصر أن تتخطى الفجوات الطبيعية التى تفصل بين البلاد العربية . ويعبر « محمود » فى خاتمة مقاله ، حول الأمم العربية وعلاقة مصر بها ، عن مشاعر القومية المصرية التى تضع مصالح مصر فى المقام الأول ، والذى ساد مصر فى العشرينيات . يقول « حسين محمود » : « تختلف الأمم العربية الأخرى عن بعضها البعض اختلافاً جذرياً فى درجة تطورها . ولكل منها وضعها المحلى المتميز ومشكلاتها المتفردة . وليس من صالحنا أن نأخذ على عاتقنا قيادة هذه الأمم » . (٣٨)

الدولة المصرية والعالم العربى

هناك مسألة واضحة تتعلق بالسياسة الخارجية الفعلية للدولة المصرية الجديدة فى العشرينيات ، فى اتصالها بمدى سيادة مصر على قرارها . فقد حصلت مصر على استقلالها الرسمى فى فبراير ١٩٢٢ . لكننا إذا ما نظرنا إلى الإعلان البريطانى . بمنح مصر الاستقلال من جانب واحد سنجد أنه قد احتفظ للإنجليز بالإشراف على جوانب متعددة من الشئون الداخلية والخارجية ، وأن الإنجليز قد احتفظوا بمفاتيح قوية للتأثير على اتخاذ القرار ، وأن الاستقلال المصرى لم يكن كاملاً . وعلى الرغم من وجود درجة محددة من التأثير أو السيطرة البريطانية ، أو كلاهما ، على السياسة الخارجية - كما سيتضح من تحليلنا التالى - إلا أن من الضرورى الإلمام ببعض القيود التى فرضها الإنجليز على أداء الحكومة المصرية .

بشكل عام ، تمتعت الحكومة المصرية ، خلال العشرينيات ، بحرية كبيرة فى تصريف الشئون الإقليمية . ومن المؤكد أنه كانت هناك جوانب عديدة فى العلاقات الخارجية ، خاصة المسائل التى تمس المصالح الاستراتيجية البريطانية فى الشرق الأوسط أو تلك التى تؤثر فى

علاقة الإنجليز مع القوى الكبرى الأخرى ، لم يكن تدخل الإنجليز فى سياسة مصر الخارجية بشأنها موضع سؤال ، سواء بالمعنى الإيجابى ، بدفع مصر لاتخاذ مواقف بعينها أو بالمعنى السلبى ، يمنع التصرفات التى تتعارض مع المصالح البريطانية فى المنطقة . إلا أنه برغم السماح للإنجليز بقدر كبير من توجيه السياسة الخارجية المصرية ، كانت لا تزال هناك مساحات كبيرة فى العلاقات الإقليمية الدولية لا يشكل فيها الإنجليز مادة السياسة الخارجية المصرية . ففى بعض الحالات عندما لا يكون الموضوع المعنى مؤثراً فى المصالح البريطانية ، يترك الأمر للمصريين ؛ أما فى بعض الحالات التى تؤثر فى المصالح البريطانية كان البريطانيون يميلون إلى عدم استنزاف مواردهم ، الضخمة والمحدودة فى الوقت نفسه ، فى الضغط على المصريين ؛ وهناك مسائل أخرى محددة ظلت خافية على الإنجليز برغم معرفتهم الكبيرة بمجريات الأمور فى الشرق الأوسط . ومن هذه الخفايا التفاصيل الدقيقة لما كانت تفعله الحكومة المصرية فى علاقتها بجيرانها . وباختصار ، فقد كان الإنجليز غالباً ما يؤثرون فى محددات صنع السياسة المصرية خلال مرحلة الملكية البرلمانية وأحياناً ما كانوا يحكمون السيطرة عليها ، لكنهم لم يفعلوا ذلك بصورة ثابتة ، وكثيراً ما كانت درجة سيطرتهم على الدولة المصرية أقل مما كان مفترضاً بشكل عام .

وهناك ملاحظة تمهيدية هامة بشأن السياسة الخارجية الفعلية لمصر فى العشرينيات ، وهى أنها كانت أكثر توجهاً نحو أمم أوروبا المتقدمة منها إلى جيران مصر « المتخلفين » . وهكذا أقامت مصر المستقلة علاقاتها الدبلوماسية الرسمية مع دول أوروبية أولاً ، لا مع بلاد عربية أو مسلحة . حيث افتتحت مقرات البعثات الدبلوماسية فى لندن وباريس وروما بحلول ١٩٢٣ ، ثم فى برلين وبروكسل ومدريد وبراغ واثينا بحلول ١٩٢٥ ، وكانت الدولتان الشرق أوسطيتان الوحيدتان التى أقامت مصر معهما علاقات دبلوماسية ، فى منتصف العشرينيات ، هما تركيا والمملكة « الشرفية » ، القصيرة العمر ، بالحجاز . (٣٩) ولم يتم التوصل إلى معاهدات الصداقة وإقامة علاقات دبلوماسية مع الدول الإسلامية الشقيقة (إيران وأفغانستان) إلا فى عام ١٩٢٨ . (٤٠) كذلك ، فقد كانت علاقات مصر الرسمية مع تلك الدول العربية القليلة ، المستقلة شكلياً ، خلال العشرينيات ، واهنة . فالعلاقات مع الدولة الشرفية فى الجزيرة العربية لم تستمر إلا إلى عام ١٩٢٤ ؛ والعلاقات مع السعودية ، التى جاءت بعدها ، انقطعت من ١٩٢٦ - ١٩٣٦ ؛ ومعاهدة مصر مع الدولة العربية المستقلة إسمياً لم تتحقق إلا فى ١٩٣١ ، عندما وقعت معاهدة لتسليم الفارين مع العراق . (٤١)

كان من الطبيعى أن تختلف العلاقة السياسية العملية للدولة المستقلة حديثاً فى مصر مع الوحدات السياسية المختلفة ، التى كان ينقسم إليها العالم العربى خلال العشرينيات ، طبقاً للظروف القائمة داخل كل بلد عربى . فبعض تلك البلاد العربية بعيد جغرافياً وتاريخياً

عن مصر ، وبعضها الآخر قريب منها زمانياً ومكانياً ؛ والقليل منها مستقل ، ومعظمها تحت السيطرة الأجنبية ؛ وبعضها يتوازى تطورها مع التطور الذى كانت تشهده مصر ، بينما الأخباريات تشاركها القليل من هذا التطور ، أولاً تشاركها على الإطلاق . لكن فى إطار هذه العلاقات المختلفة هناك سمة مشتركة واحدة للمرحلة منذ الاستقلال الإسمى للدولة المصرية فى ١٩٢٢ - ١٩٢٣ وحتى نهاية العقد ، ألا وهى غياب السياسة المصرية التى تعلو من شأن إقامة رابطة قومية مشتركة بين مصر وجاراتها العربيات .

مصر والمغرب العربي

خلال العشرينيات لم يكن للدولة المصرية الجديدة سوى علاقات رسمية بسيطة مع المناطق العربية الواقعة إلى الغرب من مصر . ففرنسا كانت تسيطر على المغرب ، وكانت سياسة الحكومة المصرية فى العشرينيات تتجه نحو تدعيم علاقاتها الطيبة مع فرنسا وتستبعد إقامة أية صلات مصرية مع السكان العرب / المسلمين فى بلاد الشمال الإفرقى الفرنسى . وعلى الرغم من أن الرأى العام والصحافة المصرية كانت تعبر ، من حين لآخر ، عن تعاطفها مع الأنشطة الوطنية العربية الموجهة ضد السيطرة الاستعمارية الفرنسية والأسبانية فى المغرب ، مثل ثورة « عبد الكريم » فى الريف فى منتصف العشرينيات (٤٢) ، إلا أن الحكومة المصرية كانت تتحاشى أى تورط رسمى فى سياسات المغرب العربى . ويتضح إقرار مصر بالأمر الواقع الإستعمارى فى المغرب فى موقفها من مشاركة وفد الريف المغربى فى مؤتمر القاهرة للخلافة ، فى ١٩٢٦ . فعندما اعترضت الحكومة الأسبانية رسمياً على هذه المشاركة . تراجعَت السلطات المصرية أمام الضغوط الأسبانية ورفضت السماح لوفد يمثل متمردي الريف بدخول مصر .. (٤٣)

والصلة السياسية الوحيدة الهامة لمصر المستقلة مع دولة عربية غربى وادى النيل ، خلال العشرينيات ، كانت مع جارتها ليبيا الخاضعة للسيطرة الإيطالية . وكانت جغرافيتها لا أيديولوجيتها هى العامل الحاسم فى تورط مصر فى الشئون الليبية . فمصر لها حدود مشتركة مع ليبيا ، وقد استدعى هذا الوضع سياسة مصرية عملية تجاه هذه الجارة .

وفيما يخص ليبيا ، شهد منتصف العشرينيات حادثان شغلا الرأى العام فى مصر وآثارا الجدل . أولهما ، استخدام معارضوا الحكم الإيطالى الحدود المصرية كملجأ أو قاعدة لهم . ففى يناير ١٩٢٤ ، طلبت الحكومة الإيطالية من الحكومة المصرية القبض على عدد من العرب الليبيين الموجودين بمصر آنذاك وتسليمهم إلى السلطات الإيطالية فى ليبيا . (٤٤) وعندما عُرِفَ بأمر هذا المطلب فى مصر ثارت احتجاجات شديدة ، « بين جميع الأحزاب دون

تميز « ، لاحتقال رضوخ الحكومة للضغط الإيطالى وفشلها فى حماية الأشقاء العرب الذى يناضلون ضد الاستعمار والدفاع عن سيادة مصر الحديثة الاستقلال . (٤٥) وحاولت الوزارة اتخاذ موقف متوازن أمام المطالب الإيطالية من جهة والسخط العام من جهة أخرى . وفى ٢٤ فبراير ١٩٢٤ ، أعلنت أن الأشخاص المطلوبين لن يعودوا إلى ليبيا ولن يسمح لهم بالبقاء فى مصر ؛ وأن عليهم أن يغادروا مصر إلى ملجأ آخر يختارونه . (٤٦)

وهكذا فإن جوهر المطلب الإيطالى (أى ألا تصبح مصر قاعدة للنشاطات المعادية للإيطاليين) قد أجيب ، وفى الوقت نفسه أمكن الحفاظ على الشرف القومى المصرى . وما ينبغى ملاحظته فى هذه الواقعة الدبلوماسية المبكرة التى شهدتها مصر الجديدة هو نتيجتها ، التى حققت نوعاً من الإنسجام بين علاقة مصر بإيطاليا ، واستمرارها ، من الوقت نفسه ، فى تقديم المساندة والدعم لجيرانها العرب .

وتتصل المسألة الثانية التى شهدتها العلاقات المصرية مع ليبيا ، فى العشرينيات ، اتصالاً مباشراً بمصر نفسها . ونعنى بها مسألة الحدود المصرية - الليبية . فحدود الصحراء بين مصر وليبيا لم تتحدد بشكل دقيق وقت أن كان البلدان يتبعان الإمبراطورية العثمانية . وعندما أصبحت مصر مستقلة فى ١٩٢٢ ، لم يكن الاتفاق الأنجلو - إيطالى المؤقت لترسيم الحدود قد أنجز . وقد قاومت الحكومات المصرية المتتابة الجهود الإيطالية للتفاوض بشأن الحدود ، فى أوائل العشرينيات ؛ وظل الأمر كذلك حتى ١٩٢٥ ، عندما دخلت حكومة «أحمد زيوار» فى مفاوضات جادة ، بعد أن فرضت إيطاليا الموضوع باحتلالها لواءة «جغبوب» ، المتنازع عليها (٤٧) . وكانت هذه إحدى المسائل التى تدخلت فيها الحكومة الإنجليزىة لصياغة السياسة الإقليمية لمصر « المستقلة » ، مدفوعة فى ذلك برغبتها فى إقامة علاقات طيبة مع إيطاليا ، وإنجاز الاتفاق التمهيدى مع الإيطاليين حول الحدود ، فتكررت ضغوطها على المصريين لقبول التفسير الإيطالى للحدود . (٤٨) وفى ديسمبر ١٩٢٥ ، رضع المصريون لتلك الضغوط ، ووقعوا ، على مضض ، على إتفاق الحدود الغربية الذى يعترف بالسيادة الإيطالية على « جغبوب » . (٤٩)

وعلى ضوء المزاج ذى التوجه المصرى فى منتصف العشرينيات ، فقد جاء رد فعل الرأى العام تجاه الصراع حول الحدود ، بشكل عام ، وتجاه جغبوب بصفة خاصة ، معبراً عن الشرف الوطنى والمصالح القومية لمصر . وركزت التعليقات الصحفية حول الصراع على الحقوق القومية لمصر وكيف أنها قد تعرضت لانتهاك ، بالاحتلال الإيطالى لجغبوب ، ثم بقبول وزارة « زيوار » لهذا الاحتلال . (٥٠) أما الصحافة الوفدية فقد أعلنت أن المناطق المتنازع عليها هى جزء من مصر ، ينطبق عليها ما ينطبق على القاهرة أو الأسكندرية (٥١) ؛ وكان سبب

الإدانة فى ديسمبر ١٩٢٥ ، هو « تفريط » الحكومة « فى » أرض مصرية مقدسة « بوسط الصحراء » ؛ (٥٢) بل أن وصف اتفاق ديسمبر ١٩٢٥ بأنه تخلى عن الحقوق الإسلامية « يلحق العار بمصر فى نظر الإسلام » إنما كان يعنى عملياً الإشارة إلى هبة مصر الدولية . (٥٣)

أطماع مصر الملكية فى الجزيرة العربية

كان لمصر فى العشرينيات علاقات سياسية أكثر قوة مع المناطق العربية الواقعة شرقى وادى النيل . وكان وجود أكثر من حركة قومية منظورة فى منطقة آسيا العربية واحداً من المثيرات التى أدت إلى المزيد من التورط المصرى فى شئون تلك المنطقة . وعلى الرغم من أن مطامح القوميين العرب كانت لا تزال تستثنى مصر ، إلا أن وجود دول مستقلة فى الجزيرة العربية ، كان على مصر أن تتجاوب معها ، وكذلك جماعات قومية فى مناطق الانتداب بالهلال الخصيب ، تسعى بوعى لاكتساب التعاطف التأييد المصرى لكفاحها ضد الإنجليز والفرنسيين ، كل ذلك ساعد على جر مصر إلى التورط ، من حين لآخر ، فى الشئون السياسية لعرب آسيا .

وكانت أول علاقة ملموسة لمصر المستقلة مع دولة عربية آسيوية هى تلك التى قامت مع المملكة العربية بالحجاز ، القصيرة العمر ، تحت قيادة الشريف / الملك حسين . وكانت العلاقة الدبلوماسية الرسمية بين مصر ومملكة الحجاز قصيرة العمر كذلك . وعلى الرغم من أن مصر كانت ترغب فى إقامة علاقات دبلوماسية وقنصلية مصرية فى الحجاز منذ ١٩٢٣ ، إلا أن الإنجليز طلبوا الانتظار لحين تنظيم العلاقات الدبلوماسية الإنجليزية الحجازية . (٥٤) وكنتيجة لذلك ، لم تفتتح القنصلية المصرية فى جدة إلا فى إبريل ١٩٢٥ ، قبل شهور قليلة من زوال المملكة الحجازية على يد منافستها الدولة السعودية . (٥٥)

كذلك ، لم تكن العلاقات غير الرسمية بين مصر ومملكة الحجاز منسجمة . ففى كل من عامى ١٩٢٣ ، ١٩٢٤ ، وقبل تنازل الملك حسين واستيلاء السعوديين على مكة فى أكتوبر ١٩٢٤ ، وقع الخلاف بين الحكومتين المصرية والشريفية بشأن المحمل والكسوة ، اللذين كانت مصر ترسلهما سنوياً ، كجزء من عملية الحج . ففى عام ١٩٢٣ ، فُسِّرَت محاولة مصر لإرسال بعثة طبية مع الحجيج المصرى ، من جانب النظام الحساس فى الحجاز ، كإهانة لخدماته الطبية ، ورفض دخول البعثة ، وعند ذلك سحبَت الحكومة المصرية المحمل . (٥٦) وفى العام التالى ناقشت الحكومتان مسبقاً إجراءات البعثة الطبية المرافقة لبعثة الحج المصرية بما يرضى الطرفين ، لكن التوتر نشب عندما حاول الملك حسين إزالة اسم الملك فؤاد من فوق الكسوة . ورد قائد الحج المصرى على ذلك بـ « إشارة خفية » ، مذكراً الحجازيين كيف كانت قوات محمد

على تعاملهم بالسياسات قبل ذلك بقرن من الزمان » . (٥٧)

وتعتبر الحادثة التي وقعت أواخر عام ١٩٢٤ مثلاً ممتازاً على هامشية الشئون العربية في الاهتمام الوطني المصري بشكل عام ، خلال العشرينيات . فبينما كانت القوات السعودية تحتاج الحجاز ، مع نهاية عام ١٩٢٤ ، مر الأمير « زيد » ، الابن الأصغر للملك حسين ، بمصر في طريقه إلى لندن . وفي مقابلة صحفية معه صرح بأن المساعدة « الإسلامية » المقدمة لوالده تلقى التقدير وعبر عن أمله في أن تجد حكومة الجارة مصر السبيل لدعم مملكة الحجاز المحاصرة . وعندما شاع أمر الحديث في مصر ، اعتبر كلام الأمير « زيد » طلباً للدعم الدبلوماسي والمالي ، بل والعسكري ، المصري للدولة الشريفة . (٥٨)

وقد أثارت فكرة التدخل المصري في الحرب في الجزيرة العربية الغربية عاصفة من الجدل في داخل مصر . ولاقى معارضة شديدة من جانب الصحف الكبرى المتصلة بأحزاب مصر السياسية . وكان رد الفعل الأولي أنه لا الملك « حسين » ولا الأسرة الملكية التي أسسها تستحق المساعدة . وعلى الرغم أن كثيرين من المصريين كانوا يشككون في ملائمة النظام السعودي كحارس للمدن الإسلامية المقدسة ، (٥٩) فقد كان موقفهم أكثر سلبية تجاه « حسين » ونظامه . فهذا الملك هو الذي « انضم إلى صفوف أعداء الإسلام » أثناء الحرب العالمية الأولى؛ وهو أيضاً الذي « يشق وحدة الأمة العربية » بمحاولته الراهنة لتولى منصب الخلافة ؛ أو هو مجرد « مجنون » وإجباره على التنازل أمر له ما يبرره . (٦٠)

لكن بعيداً عن هذا العداء المتأصل للملك « حسين » ، كان قادة الرأي العام في مصر في ١٩٢٤ ، يرون أن مثل هذا التدخل في الجزيرة العربية ليس في مقدور مصر ، ولا هو في صالحها . فافتتاحيات « البلاغ » و « الأخبار » ترى أن مصر غير قادرة على التدخل الفعال ، وتتساءل الأولى بسخرية كيف يتوقع من مصر غير القادرة على تحرير نفسها من الإنجليز أن تمد نفوذها السياسي إلى الخارج ، بينما ترى الأخيرة أن من الواجب على مصر أن تنظف منزلها من « الاحتلال الأجنبي » قبل أن تتورط في صراعات خارجية . (٦١) وكان البعض يرى أن التدخل في الجزيرة العربية يخدم المصالح البريطانية بأكثر مما يخدم المصالح المصرية . حيث يوفر الحماية للدولة الشريفة العملية للإنجليز ؛ كما أنه يمكن أن يؤدي إلى تورط مصري لا مبرر له في غربي شبه الجزيرة لدعم حكم تحت الحماية البريطانية ، أو تقديم سابقة غير مرغوب فيها أمام مصر مستقبلاً بتولى « عبء الدفاع عن المستعمرات الصهيونية الإنجليزية » في فلسطين . (٦٢)

كانت النقطة الجوهرية في الكثير من الانتقادات المصرية لفكرة التدخل المصري في الحرب التي كانت دائرة في شبه الجزيرة هي انعدام المصلحة القومية المصرية من وراء التورط

فى الصراع . فالحرب فى الحجاز ، بالنسبة لعباس محمود العقاد ، الوفدى ، هى ببساطة « لا تعنى مصر » ، والتورط فيها « لن يعود بالفائدة » على البلاد . (٦٣) وحسبما كتب «إبراهيم عبد القادر المازنى» بالأخبار ، فإن صالح مصر القومى لا يكمن فى الدفاع عن الشريفين وإنما فى « حسن العلاقات مع النجديين » وهو مالا يتطلب التدخل فى شبه الجزيرة . (٦٤) وكانت «كوكب الشرق» الصحيفة الوحيدة من بين الصحف اليومية الموالية التى اعتبرت أن « أحداث الحجاز يمكن اعتبارها أحداثاً محلية مصرية تستدعى الاهتمام المصرى ؛ لكن عداها للملك «حسين» منعها من الدعوة إلى التدخل المصرى فى الحرب نيابة عنه . (٦٥) وتلخص النيرة المهيبة لصحيفة « السياسة » رأى العام المصرى السائد تجاه فكرة التدخل المصرى فى الحرب السعودية - الشريفة . فهى ترى أن مصر لا تربطها بهذه الحركة صلة مباشرة ، ومن هنا فـ « فنحن لا نرى مبرراً لتدخل مصرى فى شئون هذه الممالك والدول بأى شكل رسمى» . (٦٦) وهكذا ، كان قادة الرأى العام فى مصر ينظرون إلى الصراع السعودى - الشريفى فى شبه الجزيرة العربية ، فى عام ١٩٢٤ ، من منظور الاهتمامات المصرية ، التى كانت تستدعى التورط المصرى فيما اعتبر خلافاً أجنبياً لا يتصل بمصر أو بمصالحها القومية بصورة أساسية .

واتخذت حكومة الوفد ، فى ١٩٢٤ ، موقفاً رافضاً تماماً لأى دور مصرى فى شبه الجزيرة . وفى خلال أيام قليلة من ظهور فكرة التدخل المصرى فى الحرب السعودية - الشريفة ، فى أكتوبر ، أعلنت موقفها المحايد من الصراع ، وأغلقت بذلك الباب أمام أى احتمال لتدخل مصرى . (٦٧) وليس هناك ما يشير إلى أن وزارة « سعد » قد قامت بأى مبادرات دبلوماسية فيما يتعلق بهذا النزاع . (٦٨)

لكن هذا الموقف المصرى بعدم التورط فى الشئون العربية لا ينطبق على كل الدوائر الرسمية فى مصر . فعلى عكس الوفد ، يبدو أن الملك والمرتبطين به كانوا يرون فى الأوضاع المضطربة ، التى تمر بها شبه الجزيرة العربية ، إمكانية لمد النفوذ الملكى المصرى إلى ما وراء حدود مصر . ومن الواضح فى هذا الصدد أنه فى أكتوبر ١٩٢٤ ، وأثناء الجدل القائم حول إمكانية التدخل المصرى فى الحجاز ، جاء الاتصال شبه الرسمى الوحيد ببريطانيا ، حول مثل هذا التدخل . وكان ذلك من جانب أحد الأعضاء الرسميين بهيئة علماء الأزهر ، اقترح وضع إقليم الحجاز تحت سيطرة مجلس إسلامى عالمى ، كحل لحالة عدم الاستقرار هناك ، وهو اقتراح يقدم فرصة لمصر والمؤسسة الدينية المرتبطة بالقصر للقيام بدور هام فى شئون شبه الجزيرة . (٦٩) وأمام الرفض الواضح من جانب حكومة الوفد لفكرة التدخل المصرى فى الصراع الشريفى - السعودى ، لم يكن أمام الملك أو الأزهر أية فرصة لانتهاج سياسة خاصة تجاه شبه الجزيرة فى ١٩٢٤ . لكن بعد عام من ذلك ، وبعد أن ذهبت وزارة الوفد وجاءت وزارة « أحمد

زيوار « الموالية للملك ، كان بمقدور القصر اتخاذ موقف ، عندما ظهرت الإمكانية مرة أخرى للتدخل فى شبه الجزيرة .

فى صيف ١٩٢٥ ، وتحت ضغط اليأس المتزايد ، سعى « على » ملك الحجاز إلى عدد من قناصل القوى الأجنبية بجدة ، طالباً مساعدات مالية وغيرها . وكان من بين من اتصل بهم القنصل المصرى الجديد « صالح عبد الرحمن » ، ويبدو أن الملك « على » وعد بتأييد أطماع الملك « فؤاد » فى الفوز بالخلافة فى مقابل المساعدة المالية المصرية وتوسط مصر لصالحه لدى السعوديين . (٧٠) وقام « عبد الرحمن » - الذى يبدو أنه كان يرى فى السعوديين ، بصلاتهم بروسيا ، تهديداً ثورياً لمصر - بتطوير هذه المطالب إلى اقتراح بإرسال قوات مسلحة مصرية إلى الحجاز للسيطرة على المنطقة ومنع الغزو السعودى . (٧١) لكن الحكومة المصرية لم يصل بها الأمر إلى حد القبول باقتراح ممثلها بالتدخل المسلح فى شبه الجزيرة ، وربما يعود ذلك إلى تحذير بريطانى بعدم الوصول إلى حد كهذا . (٧٢) ولعلمها بأن التدخل المصرى الناجح فى الحجاز يمكن أن يدعم هيبة مصر فى الخارج وطموح الملك « فؤاد » فى الخلافة ، فقد قامت الحكومة بمبادرة دبلوماسية فى شبه الجزيرة مع انتهاء عام ١٩٢٥ .

فى سبتمبر ١٩٢٥ ، أرسل الملك « فؤاد » الشيخ « محمد مصطفى المراغى » فى مهمة سرية إلى شبه الجزيرة . وكان الهدف الظاهرى من الزيارة هو الترتيب للتفاوض لوضع حد للحرب السعودية - الشريفة . (٧٣) لكن بحث « مارتن كرامر » فى الأرشيف الملكى المصرى يبين أن الهدف الأعمق للمراغى هو محاولة تدعيم النفوذ المصرى فى الحجاز . وفى نقاشه مع الملك « على » بجده ، طالب « المراغى » بوضع لمصر فى شبه الجزيرة ، يختلف عما حصل عليه البريطانيون فى مراسلات الحسين - مكماهون قبل ذلك بعشر سنوات . ويضمن إشرافاً مصرية لتأمين الحجاج ، وإعطاء الأولوية للمصريين فى المناصب الفنية ، والتنسيق العام بين الحجاز ومصر فى السياسة الخارجية . (٧٤) ولم يكن أمام « على » ، السىء الطالع ، إلا أن يقبل بهذه المطالب المصرية الجارفة . (٧٥)

على أن القوة الحقيقية فى شبه الجزيرة كانت آنذاك بيد « ابن سعود » . وعندما التقى به « المراغى » فى مكة ، كان يهدف إلى تحقيق أمرين : أولهما ، قبول « ابن سعود » بحق الملك « فؤاد » فى الخلافة ، ثم اتخاذ ترتيبات داخلية بالحجاز تتيح الاستقلال الذاتى المحلى والتعاون الدولى الإسلامى فى إقامة نظام جديد للمدن المقدسة .

ومن الواضح أن افتراض الشيخ كان قائماً على أن الاتجاه الحجازى التاريخى نحو مصر ، إلى جانب المشاركة المصرية فى تقرير حكم الحجاز يمكن أن يؤهبا إلى هيمنة مصرية فى شبه الجزيرة الغربى ، وحسب تقرير « المراغى » إلى الملك « فؤاد » ، فإن « ابن سعود » والحق

على كلا المبدئين من خلال نقاشه مع الشيخ . (٧٦) وانطلاقاً مما اعتبره رداً مرضياً من جانب « ابن سعود » ، اعتبر « المراعى » أن مهمته قد كللت بالنجاح ؛ ويتجاهل الشيخ مصالح الملك « على » ، التى جاءت مهمته كتلبية لمناشدته ، وينهى تقريره إلى الملك مباهياً بأنه بفضل مساعيه فإن « من الممكن أن يصبح لمصر الصوت الأجهر بين الدول الإسلامية ، والتأثير الأكبر فى الأراضى المقدسة » . (٧٧)

لكن « المراعى » يبالح بشدة فى إنجازاته . فسواء كان « ابن سعود » قد وعد بشيء فى سبتمبر أم لا ، فإن تصرفاته بعد فتحه لما تبقى من الحجاز ، فى ديسمبر ١٩٢٥ ، لا يبدو منها قبوله بوضع متميز لمصر فى شبه الجزيرة الغربية . وبدلاً من الترحيب بدور مصرى فى شبه الجزيرة ، أعلن « ابن سعود » نفسه ملكاً على الحجاز فى يناير ١٩٢٦ . وفى حقيقة الأمر فإن كل من الشيخ « المراعى » وراعيه الملكى قد خدعا .

ولربما كان إحساس الملك « فؤاد » بأن « ابن سعود » قد خدعه فى ١٩٢٥ ، هو - جزئياً - السبب وراء العداء الكبير الذى ظل الملك فؤاد يكتنه للنظام السعودى بقية حياته . فالاتجاه الرسمى المصرى الذى اتسم بالفتور والتحفظ تجاه الدولة السعودية ، والذى ساد طوال معظم الفترة ما بين الحربين ، يعود إلى عام ١٩٢٦ ، عندما نظم السعوديون المؤتمر الإسلامى بمكة فى يونيو - يوليو ١٩٢٦ ، لمناقشة الترتيبات الداخلية لإدارة المدن المقدسة والحج . فقد ظلت وزارة « زيوار » ، القريبة من القصر ، ترفض طويلاً المشاركة فى المؤتمر ؛ وكان الوفد المصرى الأسمى المقرر حضوره وفداً غير رسمى برئاسة الشيخ « محمد ماضى أبو العزائم » ، أحد المناصرين البارزين لإقامة خلافة مصرية . (٧٨) ولم تستبدل وزارة « زيوار » الوفد بآخر رسمى ، برئاسة الشيخ « محمد الأحمدي الظواهري » ، يسيطر عليه الأحرار وأقل خضوعاً للقصر ، وأكثر دراية بالحاجة المصرية إلى المشاركة فى تقرير المسائل المتعلقة بالمدن المقدسة والحج ، إلا بعد انعقاد المؤتمر فى يونيو ١٩٢٦ . (٧٩)

وعندما وصل الوفد الرسمى المصرى إلى مكة ، فى نهاية يونيو ، جاءت مشاركته فى المؤتمر الإسلامى محدودة . ولأنه - حسبما يشاع - كان يحمل تعليمات بتفادى النقاش فى المسائل السياسية ، (٨٠) فقد انسحب الوفد مؤقتاً من المشاركة عندما تعرض المؤتمر لمسألة الحدود بين الحجاز وشرق الأردن . (٨١) وكان التدخل شبه السياسى الوحيد فى المشاورات مصرياً صرفاً بطبيعته ، حيث قدم « الظواهري » احتجاجاً شديداً على الفصل ، فى مناقشات المؤتمر ، بين « مصر » و « السودان » وقدم اقتراحاً بارعاً يقضى باستخدام لفظ « السودان » على السودان غير المصرى ، مثل الكنفو ، وهو ما قبلت به رئاسة الجلسة على الفور . (٨٢) وكان الوفد المصرى أحد وفدين (الثانى هو وفد اليمن) رفضا الإلتزام بمحتوى رسالة الملك

«ابن سعود» التي تحدد سياسته في المستقبل . (٨٣) وهكذا تحاشى الوفد كل ما يمكن أن يعد اعترافاً رسمياً مصرياً بالدولة التوسعية السعودية الجديدة .

وقد شهد مؤتمر مكة الإسلامى واقعة قضت على أية إمكانية لقيام علاقات دبلوماسية بين الحكومتين المصرية والسعودية . ففي ١٩ يونيو ، قام الوهابيون الأصوليون فى « منى » بالهجوم على فرقة الموسيقى المصرية المرافقة للمحمل . وعندما بدأوا هجومهم على الفرقة فتح المصريون النار فقتلوا حوالى ٢٥ من الوهابيين وجرحوا كثيرين . (٨٤) وعندما تعرض المحمل ، بعد ذلك بأسبوع ، لمظاهرة عدائية من جانب الوهابيين ، قامت الحكومة المصرية فى ٣٠ يونيو، فجأة ، بسحب المحمل والفرقة قبل إنها . مراسم الحج . (٨٥) ومن الواضح أن « ابن سعود » فسر الحادثة كدليل على بقايا للنفوذ الأجنبى داخل حدود مملكته الجديدة ، لا ينبغي التساهل معه . وهكذا حاول فى العام التالى فرض شروط صارمة على المحمل المصرى ، منها منع اصطحاب المحمل لأى حراسة مسلحة . ورفضت الحكومة المصرية هذه الشروط ، واعتباراً من عام ١٩٢٧ ولمدة عشر سنوات تالية لم يرسل المحمل المصرى إلى الحج . (٨٦)

لم تسبب المتاعب التي أحاطت بمسألة المحمل إزعاجاً كبيراً للعرش المصرى . ويبدو أنها قدمت له مبرراً كافياً لعدم الإقدام على خطوة كان ينظر من القيام بها ، ألا وهى إقامة علاقات دبلوماسية مع المملكة السعودية الجديدة ، التي أعلن قيامها فى يناير ١٩٢٦ . وفى نقاش ذو دلالة مع « ارثر هندرسون » ، فى أغسطس ١٩٢٦ ، يقدم « فؤاد » حادثة المحمل كسبب رسمى لامتناع مصر عن الاعتراف رسمياً بالدولة السعودية . (٨٧) لكن ملاحظاته الأخرى ، التي قدمها لهندرسون ، تكشف عن أن العرش المصرى لا تزال تداعبه الآمال فى الهيمنة المصرية ، وهيمنته هو الشخصية ، فى غربى شبه الجزيرة . وهو ينتقد « تعصب » « ابن سعود » والوهابيين ، معبراً عن رأيه بأن ذلك يجعل « ابن سعود » « يفقد الشعبية ، أكثر فأكثر » ، وأعلن الملك أنه ، هو شخصياً ، « لا يعتقد فى إمكان استمرار النظام الحالى فى الحجاز » . وتظهر النوايا الحقيقية للملك « فؤاد » فى غربى شبه الجزيرة ومدنها المقدسة ، فى عام ١٩٢٦ ، فى الحل الذى اقترحه لتفادى حالة عدم الاستقرار التي يتوقع أن تكتسح المنطقة : « من رأى الملك « فؤاد » أنه ليس هناك سوى حل واحد للحجاز هو حاكم مصرى متحيداً ، كما هو الحال فى السودان . والجيش المصرى أكبر بكثير من احتياجات مصر ، ويمكن إرسال كتبتين إلى « جده » لحفظ النظام هناك ولبس هناك نظام آخر لتأمين الحجيج . وهو يتنبأ بالتعاون اللصيق بين مصر وانجلترا على مدى السنوات القادمة . بشأن القوة الإسلامية العظمى ، فإن انجلترا ستكون المستفيد الرئيسى من نظام يضمن حج مستقر وآمن ونظيف» . (٨٨)

كانت تطلعات الملك « فؤاد » فى إرساء دور سياسى مصرى فى الحجاز طويلاوية . إذ سرعان ما رفضت بريطانيا فكرة الاحتلال العسكرى المصرى للحجاز التى كان الملك قد اقترحها فى أغسطس ١٩٢٦ ، (٨٩) ولم يتح الاستقرار النسبى والنظام الذى نتج فى فرضه النظام السعودى الفرصة لتدخل سياسى مصرى فيما تلا من أعوام . لكن ، وعلى الرغم من أن الملك كان ضعيفاً بدرجة لا يستطيع معها اتخاذ تحرك إيجابى بخصوص شبه الجزيرة ، فإن موقفه فى مصر كان قوياً بدرجة سمحت له بالحيلولة دون قيام علاقات مصرية - سعودية . وحتى عشية موت الملك « فؤاد » فى ربيع ١٩٣٦ ، لم تكن هناك علاقات دبلوماسية رسمية بين مصر والدولة السعودية (التي تغير اسمها إلى المملكة العربية السعودية ، فى عام ١٩٣٢) . وكانت تلك سياسة شخصية للعرش المصرى ، احتفظ بها فى مواجهة المحاولات السعودية المتكررة لتطبيع العلاقات ، وضد مشاعر قطاع كبير من الرأى العام المصرى ورأى العديد من الوزراء المصريين ، بضرورة الاعتراف ، ومناقضاً للفهم البريطانى الذى كان يرى فى موقف عدم الاعتراف مصدراً «لمتاعب جمعة لكافة الأطراف المعنية» . (٩٠) وعلى المستوى الدبلوماسى ، فقد ظلت أكبر دولتين عربيتين مستقلتين ، فى فترة ما بين الحربين ، معزولتين عن بعضهما البعض من الوجهة العملية .

ويبقى أن نشير هنا إلى « علاقات » مصر مع دولة مستقلة أخرى فى شبه الجزيرة العربية ، ونقصد اليمن . فمثلما كان الحال مع جارتها الأكبر فى الشمال ، لم تكن هناك علاقات دبلوماسية رسمية بين مصر واليمن خلال العشرينيات . ويبدو أن مسألة مثل هذا الاعتراف لم تثر حتى عام ١٩٢٩ ، عندما أرسل الإمام « يحيى » رسالة إلى الملك « فؤاد » يسأله مساعدة اليمنيين فى مصر . (٩١) ولربما رأى الملك « فؤاد » فى ذلك فرصة سانحة لإقامة نفوذ مصرى فى شبه الجزيرة ، فقام على الفور بإرسال مبعوث شخصى فى مهمة نوايا حسنة والبحث فى إقامة قنصلية مصرية فى اليمن . (٩٢) وفى هذه المرة وقفت الضغوط البريطانية وراء تراجع العرش المصرى عن التورط فى جنوب غرب شبه الجزيرة . ولأن الإنجليز اعتبروا « التدخل » المصرى فى اليمن عملاً معادياً لكل من إنجلترا والسعودية فقد حذروا « فؤاد » بأن « مصر ليس لها مصالح » فى اليمن ، ومن ثم فلا ضرورة لإقامة علاقات معها . (٩٣) وأدرك « فؤاد » مغزى الإشارة ، وعلى الفور استبعد فكرة إقامة علاقات دبلوماسية رسمية مع اليمن .

وتقدم هذه المحاولات المتقطعة لمد النفوذ المصرى (الملكى بالأساس) إلى الشئون السياسية لشبه الجزيرة العربية مثلاً واضحاً لغياب أى إحساس بالشعور القومى العربى فى أوساط قيادة مصر السياسية فى العشرينيات ، فالتحدثون باسم أحزاب مصر السياسية يعارضون بشدة أى دور مصرى فى الحجاز ، انطلاقاً من أن مثل ذلك التدخل لا يخدم المصالح

القومية المصرية : والملك « فؤاد » وعملائه يرون الدور المصرى فى شبه الجزيرة ، بالأساس ، من منظور الهيبة والنفوذ الملكى : وحتى الصحف ذات الميل العربى مثل « الأهرام » (الوحيدة من بين الصحف الكبرى التى فضلت التدخل المصرى فى شبه الجزيرة فى أواخر ١٩٢٤) بررت تبنيها لفكرة وجود سياسة مصرية خاصة تجاه شبه الجزيرة من منطلق «الفوائد والمزايا المادية المعنوية » من وراء سياسة كهذه لمصر نفسها . (٩٤) إن سلسلة المواقف تلك لا تمثل تحدياً للقومية القطرية المصرية التى سادت فى ذلك العقد : بل أنها تعكس سيادة هذا الاتجاه بين النخبة المصرية فى العشرينيات .

رد الفعل المصرى تجاه الانتداب على سوريا والثورة السورية

كان الموقف الرسمى للحكومة المصرىة ، الحديثة الاستقلال ، من الانتداب الفرنسى على سوريا (وتشمل لبنان) فى العشرينيات ، هو التكيف مع واقع الهيمنة الفرنسية التى لا جدال فيها . واتفاقية تنظيم أوضاع المقيمين بمصر من السوريين واللبنانيين ، بين الحكومتين الفرنسية والمصرية ، تتضمن - وإن بشكل غير مباشر - اعترافاً مصرياً بالانتداب . والحقيقة أن الحكومتين قد أخضعتا السوريين واللبنانيين لنوعين من المعاملة القضائية : فالحكومة المصرية تقر بخضوع المقيمين بالبلاد بصفة مؤقتة للقضاء الفرنسى والحماية الدبلوماسية المصرية ، فبينما تسلم الحكومة الفرنسية بخضوع السوريين - اللبنانيين « المستقرين بالفعل فى مصر » لقانون الجنسية المصرى الجديد ، الذى كان قيد الصياغة آنذاك . (٩٥) وهكذا ، فإن حكومة مصر تعترف بالسلطة الفرنسية على الأشخاص السوريين - اللبنانيين المسافرين إلى الخارج ، وإن لم تعترف ، بشكل مباشر ، بالسلطة الفرنسية على سوريا ولبنان .

وتعتبر الثورة السورية ، فى منتصف العشرينيات ، أهم الأحداث المتعلقة بالانتداب السورى . وكان من الطبيعى أن تستثير تلك الثورة تعاطف وتأييد الجالية العربية السورية، الكبيرة والغنية ، المقيمة بمصر فى العشرينيات ، للحركة القومية . وقد قادت المنظمات السورية - اللبنانية القائمة بمصر ، وكذلك اللجان التى تشكلت لدعم الثورة فى بلادها ، عملية الترويج للقضية الوطنية فى محاولة لإيجاد دعم سياسى ومالى للثورة فى ساحة المعركة . (٩٦) وكان لتلك « البرقيات التى لا حصر لها » ، الموجهة من هذه الهيئات إلى الوكالات العالمية والرأى العام العالمى ، تطالب باستقلال سوريا ، أن تنتهى باحتجاجات فرنسية على القاهرة ، التى أصبحت « مركزاً للناقمين والمحرضين » من سوريا . (٩٧) وكان «المؤتمر السورى - الفلسطينى » ، الذى يتخذ من القاهرة مقراً رئيسياً له ، هو الكيان التنظيمى الأساسى لهذا الدعم الخارجى للثورة . ويقدر ما جمعه المؤتمر من أموال ، من مصر

وحدها ، لدعم الثورة السورية بحوالى ١٠٠٠٠ جنيه مصري. (١٩٨)

لكن الجالية السورية - اللبنانية فى مصر لم تكن الجهة الوحيدة التى وقفت إلى جانب المتمردين السوريين فى أواخر العشرينيات . فقد أسهم فى ذلك قطاع كبير من الرأى العام المحلى . وقامت الصحف المصرية بإرسال مراسلين خصوصيين إلى سوريا لتغطية الصراع هناك؛ وكتب الشعراء المصريون يشيدون بالشوار ويدينون أعمال القمع التى يقوم بها الفرنسيون ؛ وناشدت الصحف من مختلف الاتجاهات . - من « المقطم » التى يديرها السوريون إلى « كوكب الشرق » الوفدية - المصريين لتقديم المساعدة لضحايا العنف الذى شمل أجزاء كبيرة من سوريا مع نهاية عام ١٩٢٥ . (١٩٩) وسرعان ما اندهال العون المادى من جانب المصريين ؛ فتشكلت لجنة طارئة للإغاثة ، برئاسة الأمير « عمر طوسون » ، بالإضافة إلى جهود التنظيم المصرى القائم ، وهو « جمعية الرابطة الشرقية » . ويقدر ما جمعته الجهتان ، بعد وقت قصير من القصف الفرنسى لدمشق ، بمبلغ ١٢٠٠ جنيه (١٠٠) . وكان « سعد زغلول » ، إلى حد بعيد ، هو أبرز من تحدث علنا من المصريين تأييداً للتمرد السورى ، فى ١٩٢٥ ؛ وقد أصدر فى ٥ نوفمبر ١٩٢٥ « نداء إلى الأمة » ، عبر فيه علناً عن « عطف المصريين على إخواننا المصابين » فى سوريا ، وإدان الفرنسيين لإراقتهم دماء الأبرياء . فى دمشق باعتباره جرعة ضد الإنسانية . (١٠١) وضم « سعد » صوته إلى أصوات أولئك الدعاة المصريين لإغاثة السوريين ، وقدم تبرعاً شخصياً قدره مائة جنيه لهذا الغرض . وقد حذا الزعماء الوفديون الآخرون حذو « سعد » . وقدموا مساهماتهم للإغاثة السورية ؛ وشارك صحفيو الحزب فى إدانة الأعمال الفرنسية فى سوريا . (١٠٢)

على أن التعاطف المصرى مع القضية الوطنية السورية ، فى ١٩٢٥ ، فى حاجة إلى التقييم ووضعه فى سياقه الصحيح . فعلى الرغم من أنه كان هناك قدر كبير من الدعم المادى والبلاغى للسوريين ، إلا أن المصريين لم يعبروا عن إحساس حقيقى بمشاركة مصرية فى القضية السورية . وبرغم كل ما احتواه بيان « سعد » فى نوفمبر من مبررات للاهتمام المصرى بأحداث سوريا « التى تربطنا بها روابط وثيقة ، من تاريخ ، ولغة ، ودين ، وعادة ، وجوار » إلا أنه يضع اضطراب مصر لمساعدة السوريين على أسس إنسانية وخيرية فى المقام الأول أكثر منها أسس وطنية محضة : « ونرى أن هذا المساعدات المالية أيسر ما يجب للجار على الجار ، وأقل ما يساعد به الإنسان أخاه الإنسان » . (١٠٣) وفى رده على مجموعة من السوريين ، زارته بعد ذلك بأيام قليلة لشكره على بيان التأييد ، أكد « سعد » ، بطريقة مشابهة ، على أن تعاطفه مع القضية السورية هو أقل ما يمكن أن يشعر به « كل مصرى ، بل وكل شرقى ، بل كل إنسان » تجاه حمام الدم الذى شهدته سوريا . (١٠٤) ولربما كان أكثر ما يكشف عن الموقف الحقيقى للقيادة الوفدية تجاه المسألة السورية فى ١٩٢٥ ، هو ما قيل

فى الخفاء . وحسب زميله الوفدى « عبد الرحمن عزام » ، فإن إعلان « سعد » صدر بإيعاز من « عزام » نفسه . بل أن الزعيم الوفدى رفض ، فى البداية ، فكرة إصدار بيان علنى يؤيد السوريين ونجدة سوريا . وفى رفضه الأولى لطلب « عزام » ، ردد « سعد » المعادلة المشهورة المنسوبة إليه حول العرب وإمكانية تحقيقهم للوحدة ، والتى غالباً ما كانت تستغل فى تشخيص موقف النخبة المصرية من القومية العربية فى العشرينيات : « إذا أضفنا صفر إلى صفر إلى صفر ، فما هو حاصل الجمع ؟ » (١٠٥) . وعلينا أن نميز بين التعاطف مع الثورة السورية وبين الموقف الأصيل الذى يعطى من شأن القومية العربية .

وعلى المستوى الرسمى ، ليس هناك ما يشير إلى أن وزارة « أحمد زيوار » المصرية قد تعرضت للثورة السورية علناً ، مثلما فعل الوفد فى أواخر ١٩٢٥ ، أو تدخلها دبلوماسياً نيابة عن الوطنيين السوريين . وأهم ما فى الأمر أن اهتمام المصريين النشط بالموقف فى سوريا لم يستمر طويلاً ؛ كان مجرد انحراف مؤقت عن الاهتمام المتعلق على مصر ، الذى وسمه الرأى العام المصرى خلال العشرينيات . وقد نجم هذا الوضع بفعل حدث مثير للغاية فى سوريا نفسها ، وسرعان ما تلاشت حدة الاهتمام المصرى ، ولم يترتب على هذا ارتباط مصرى دائم بالقومية العربية .

مصر والانتداب على فلسطين فى العشرينيات

على ضوء استمرار الهيمنة البريطانية على مصر ، فمن غير المثير للدهشة أن تقدم الدولة المصرية الجديدة اعترافاً بالانتداب البريطانى على فلسطين والعراق أكثر تحديداً من ذلك الذى قدمته للانتداب الفرنسى على سوريا فى العشرينيات . فمع بدء سريان الانتداب فى ١٩٢٣ (فى فلسطين) و ١٩٢٤ (فى العراق) ، طالبت الحكومة البريطانية رسمياً ، فى أكتوبر ١٩٢٥ ، باعتراف مصر بـ «الوضع الخاص لحكومة جلالته فى المنطقتين المعنيتين» (١٠٦) . وفى فبراير من العام التالى ، قدمت وزارة «أحمد زيوار» هذا الاعتراف . ولا تحوى مذكرة الاعتراف بالانتدابين أى تحفظ على إقامة وطن قومى لليهود الذى أنيط بالانتداب على فلسطين . إلا أنها أصرت على ألا يؤثر الانتداب على فلسطين ، بأية صورة على الحدود المصرية - الفلسطينية التى حددتها المفاوضات المصرية - العثمانية فى ١٩٠٦ ، وهو ما قبل به الانجليز (١٠٧) . والموقف المصرى ، فى عدم اهتمامه بمسألة الوطن القومى لليهود وتصميمه على صيانة الحقوق الوطنية إنما يعكس بدقة السياسة الخارجية ذات التوجه المصرى التى انتهجتها الحكومات المصرية المتتابة خلال العشرينيات .

لم يكن لمصر، خلال هذا العقد، سوى علاقة ضعيفة للغاية بمملكة العراق الجديدة. فقد أعاق الانتداب البريطاني على العراق قيام علاقة دبلوماسية رسمية بين البلدين؛ إذ لم يحصل العراق على حقه في إقامة علاقاته الدبلوماسية الخاصة إلا في ١٩٣٠. ولا كانت هناك علاقة حميمة بين الملكين «فؤاد» و«فيصل»؛ فعلى الرغم من أن الأخير كان يتوقف بصفة دورية بمصر وهو في طريقه إلى أوروبا، إلا أن زيارته لم تكن رسمية، و كان ينزل ضيفا على المندوب السامي البريطاني، لا على القصر المصري. ولم يعرض القصر المصري، رسميا، استضافته للعاهل العراقي إلا في ديسمبر ١٩٢٧، خلال رحلته عبر مصر، وذلك بناء على مناشدة «حمد الباسل» عضو الوفد (١٠٨).

كان الانتداب على فلسطين سببا لبعض المشاكل التي صادفتها مصر في العشرينيات. إذ كانت الحدود بين مصر المستقلة وفلسطين الواقعة تحت الانتداب مصدر اهتمام دورى. فعلى الرغم من أن مصر كانت مسئولة عن إقرار القانون والنظام في شبه جزيرة سيناء، منذ القرن التاسع عشر، فإن الحدود النهائية بين مصر وفلسطين لم ترسم بصورة نهائية إلا في القرن العشرين. و كنتيجة للنزاع المصري - العثماني على ملكية طابا، في ١٩٠٦، تحددت الحدود رسميا بخط يمر بالخط القريب من العقبة في الجنوب إلى رفح في الشمال، مع حصول مصر على «الملكية الإدارية» لسيناء غربي ذلك الخط. لكن سيادة مصر على سيناء لم تصبح مطلقة فيما تلى ذلك؛ فعلى الرغم من قبول الإنجليز رسميا بخط ١٩٠٦، كخط واقعي للحدود على مدى عشرين عاما بعد ذلك، إلا أنهم اعتبروها مصرية من الوجهة الإدارية فقط. وقد أثار ارتباط المقترحات البريطانية بتحويل سيناء إلى قاعدة عسكرية بريطانية المقالات التي كانت تظهر من حين لآخر في الصحافة البريطانية تؤكد على ضآلة أهمية شبه الجزيرة بالنسبة لمصر، مما أثار شكوك الوطنيين المصريين في النوايا البريطانية لفصل سيناء عن مصر وجعلها جزءا من فلسطين (١٠٩). وفي ١٩٢٧، دفعت مثل هذه المخاوف بنواب الحزب الوطنى في البرلمان المصرى إلى التحذير من خطة بريطانية لإلحاق سيناء بفلسطين الخاضعة للانتداب، وطالبوا بمعرفة ما إذا كانت الحدود قد حسمت بشكل نهائى (١١٠). وبعد ذلك بعام، عارضت صحيفة «كوكب الشرق» الوفدية خطط وزارة «محمد محمود» لتحسين المواصلات في سيناء، مؤكدين على أن ذلك لن يخدم سوى المصالح الاستعمارية الانجليزية (١١١).

و كانت المسألة الأكبر التي وترت العلاقات بين مصر وفلسطين، في ظل الانتداب، خلال العشرينيات وما تلاها، هي نشوب الصراع بين العرب والقومية اليهودية. ويعود ذلك، في جانب منه، إلى التحريض الخارجى، حيث لجأ كل من الصهاينة والوطنيين العرب من الفلسطينيين إلى مصر طلبا لتأييد موقف كل منهما. فمن ناحية، كان الزعماء الصهيونيين

يرون إمكانية دعم النخبة المصرية، الغربية التوجه والمعادية للعرب، لجهودهم؛ فكثيرا ما شهدت العشرينيات اتصال رسميين صهيونيين بأعيان مصريين، سعيا وراء التعاطف المصري مع جهودهم و توسط مصر بينهم و بين عرب فلسطين(١١٢). ومن ناحية أخرى، كانت الزعامة العربية الفلسطينية تتطلع إلى دعم جارتها مصر، فى المسائل السياسية و غير السياسية. وكانت السلطات الدينية فى فلسطين تسعى إلى الحصول على المساعدات المالية المصرية لمشاريعها الرئيسية، واستعادة المسجد الأقصى بالقدس؛ فكانت الوفود السياسية العربية الفلسطينية تزور مصر سعيا وراء دعم مواقفها، سواء فى مواجهة الانتداب البريطانى أو الوطن القومى اليهودى؛ كما سافر الحاج «أمين الحسينى»، وهو من الشخصيات البارزة آنذاك، إلى مصر عدة مرات، خلال العشرينيات، طلبا للدعم المصرى لنشاطاته الدينية والسياسية(١١٣). ومعنى من المعاني، صارت مصر ساحة للصراع بين حركتين وطنيتين متنافستين على أرض فلسطين؛ تسعى كل منها للحصول على التأييد المصرى لتطلعاتها.

لم يتفق رأى المصرى نفسه على موقف موحد لتأييد أى من الطرفين. وتشير دراسة حديثة حول الصحافة المصرية والمسألة الفلسطينية، فى فترة ما بين الحربين، إلى تباين اتجاهات الصحف البارزة، خلال العشرينيات. فبينما كانت «البلاغ» الوفدية تظهر معارضتها للصهيونية بشكل منتظم، باعتبارها حركة قومية ذات ركيزة دينية ومن ثم رجعية(١١٤)، كانت «السياسة»، صحيفة الأحرار الدستوريين، تبدى تفهما للتطلعات الصهيونية، داعية إلى الوثام العربى - اليهودى فى ظل دولة فلسطينية علمانية(١١٥)، أما صحيفة الاتحاد، الموالية للقصر، فقد كانت تؤيد إقامة وطن قومى يهودى، كما ورد بوثيقة الانتداب(١١٦). حتى الصحيفتين اليومييتين اللتين كان السوريون يوجهون سياستيهما، «المقطم» و«الأهرام»، اختلفت موقف كل منهما، خلال العشرينيات، من المسألة الفلسطينية. كانت الأولى أكثر تعاطفا مع الصهيونية وترى إمكانية قيام وطن مشترك، يجمع بين العرب واليهود؛ بينما كانت الأخيرة تؤيد، فى العادة، المطالب الوطنى العربية الفلسطينية و تنبأ بفشل الجهود التى تدعمها بريطانيا لإقامة وطن قومى يهودى فى فلسطين العربية(١١٧). ومن بين كل الجرائد اليومية الكبيرة، كان «الأهرام»، وهو أفضل الجرائد من الناحية الصحفية فى مصر، يقدم تغطية منتظمة للشئون الداخلية لليشوف اليهودى بفلسطين.. وهو ما يتناقض مع هامشية مسألة فلسطين بمجملها داخل مصر، المنغلقة على شئونها، فى ذلك الحين (١١٨).

على المستوى العملى، و خلال معظم عقد العشرينيات، لم تحقق محاولات الحركات الوطنية المتنافسة فى فلسطين، لكسب التأييد المصرى، سوى نجاح محدود. فقد أسهم مسلمو مصر فى مشروع استعادة المسجد الأقصى، و بادر الملك فؤاد بتبرع شخصى قدره (٥٠٠٠).

جنیه مصری، و قدمت وزارة الأوقاف مبلغا مساويا (١١٩). لكن يبدو أن دعم المؤسسة المصرية كان ينقصه الحماس. فقد منع الملك، في ١٩٢٣، تكوين لجنة دائمة بمصر لتلقى التبرعات، ومن المحتمل أن تكون الشائعات حول إمكان اختلاس تلك الأموال واستخدام التنظيمات الفلسطينية لها في أغراض سياسية قد أسهمت في تراجع الإسهام المصري في تلك المساعي (١٢٠). وعندما أقيمت احتفالات الاستعادة في القدس، في أكتوبر ١٩٢٨، رفضت الحكومة المصرية تلبية دعوة فلسطينية بإرسال وفد رسمي و اكتفت بحضور القنصل المصري بالقدس (٢١٢).

و الأهم من ذلك أنه لم يكن هناك تأييد مصري فعلى لقضية عرب فلسطين السياسية خلال العشرينيات. فبعد أن حصلت مصر على استقلالها رسميا، قلصت الحكومة المصرية صلاتها بالزعماء السياسيين من عرب فلسطين إلى أدنى حد ممكن. و على الرغم من لقائه بالملك فؤاد، في ١٩٢٣، ١٩٢٩، إلا أن أيا من الرسميين المصريين لم يستقبل الحاج «أمين الحسيني» أثناء رحلاته في أعوام ١٩٢٦، ١٩٢٧، ١٩٢٨؛ والحقيقة أنه لم يلق في زيارته الأولى سوى الإهمال من جانب «أحمد زيوار» بالرغم من نزوله بنفس الفندق الذي يتخذ منه مقرا لإقامته كرئيس للوزارة. (١٢٢) وفي العام نفسه، رفض «محمد أبو الفضل الجيزاوي» شيخ الأزهر مناشدات عرب فلسطين لإصدار بيان تأييد لبرنامجهم السياسي، انطلاقا من أن المسائل السياسية خارج نطاق سلطته. (١٢٣) و ليس هناك ما يشير إلى أن أي من الحكومات المصرية المتعاقبة قد اتخذت موقفا علنيا مع القضية العربية الفلسطينية، أو فاتحت الانجليز في شأن فلسطين، في العشرينيات.

و الحقيقة أن الحكومة المصرية واولئك المصريون الذين شاركوا في المسألة الفلسطينية، في العشرينيات، كانوا أميل إلى الصهيونية. فلم يصدر عن أي من الشخصيتين السياسيتين البارزتين في ذلك العقد - أي الملك «فؤاد» و «سعد زغلول» - أي تصريح علني يتعلق بالمسألة الفلسطينية في ذلك الحين. و يبدو أن كلاهما كان متفتح العقل تجاه الموضوع؛ فسعد كان على وشك اللقاء بحاييم ويزمان في ١٩٢٤، و تحاور «فؤاد» مع كبير حاخامات مصر في ١٩٢٨. (١٢٤) و هناك تقارير تفيد بأن زعماء سياسيين آخرين من اتجاهات مختلفة - من بينهم «أحمد زكي» ذو الثقافة المحافظة، و «محمود عزمي» العلماني المتشدد، و القومي العربي المتطرف «عزيز على المصري»، و حتى رئيس وزراء مصر «أحمد زيوار» - قد التقوا يرسل من الصهيونيين و أبدوا عطفهم على التطلعات الصهيونية، أو فرغبتهم في التوسط بين الوطنيين من الصهاينة و عرب فلسطين، أو الاثنيتين معا. (١٢٥) و هناك اثنان على الأقل من هذه الشخصيات، هما «أحمد زكي» و «محمود عزمي»، زارا فلسطين في منتصف العشرينيات، يقال بأنهما كانا يحبذا التقارب

العربي - اليهودي. (١٢٦) على أنه مثلما كان الحال بالنسبة لصلات أعيان مصر بالزعما العرب الفلسطينيين، كانت الاتصالات الصهيونية بفرادى السياسيين المصريين غير مثمرة ؛ فليس هناك ما يشير إلى أنهم قد أثروا فى تحقيق أى تقارب بين الأطراف المتنازعة فى فلسطين.

من جانبها، اتخذت الحكومة المصرية إجراء حاسما ضد المحاولات العربية الفلسطينية لجعل مصر مسرحا للاحتجاجات الموجهة ضد الصهيونية أو توريط مصر فى المسألة الفلسطينية. هكذا ألقى القبض على عرب فلسطين الذين تظاهروا ضد «لورد بلفور» عندما توقف بمصر فى طريقه إلى فلسطين عام ١٩٢٥، و كانت تغلق، بصفة دورية، صحيفة «الشورى» ذات التوجه الفلسطينى، عندما تتجاوز فى تحريضها حول المسألة الفلسطينية. (١٢٧). وفى ١٩٢٧ قدمت وزارة «أحمد زيار» ما يشبه الاعتراف بالمساعى الصهيونية، عندما أرسلت وفدا برئاسة «أحمد لطفى السيد» رئيس الجامعة، لحضور الاحتفالات التى أقيمت بمناسبة افتتاح الجامعة العبرية بالقدس. (١٢٨) وعلى الرغم من أن «لطفى» شارك فى المناسبة على مضض (رفض إلقاء خطاب بتلك المناسبة حتى لا يفسر ذلك كتأييد للصهيونية)، ومن أن معظم الصحف المصرية استغلت المناسبة للتعبير عن معارضتها للصهيونية، (١٢٩) إلا أن إرسال الوفد كان اعترافا مصريا شبه رسمى بالمشروع الصهيونى. وكان مثل هذا الإقرار متضمنا على الأقل فى اعتراف حكومة «زيوار» بالانتداب البريطانى، الذى يشمل وجوب قيام وطن قومى لليهود، فيما يلى من أعوام. وقد كان الحضور المصرى لافتتاح الجامعة العبرية واعتراف مصر بالانتداب البريطانى موضع انتقاد التجمع العربى الفلسطينى، وربما كان أحد أسباب معارضة الحاج «أمين الحسينى» لأطماع الملك «فؤاد» فى الخلافة، فى العشرينيات. (١٣٠) لقد استهوت الصهيونية، بوجهها التحديثى ذو التوجه الغربى وقيادتها العملية النزعة، خلال العشرينيات، نظراءها من التحديثيين المصريين من دعاة القومية المصرية القطرية.

اضطرابات ١٩٢٩ فى فلسطين

كان العنف الواسع النطاق الذى شهدته فلسطين ، فى صيف ١٩٢٩، بمثابة اختبار للاختلاف و التباعد النسبى الذى كان يميز موقف المثقفين المصريين من المسألة الفلسطينية فى العشرينيات. فقد أثارت «اضطرابات حائط المبكى» فى ١٩٢٩ رد فعل كبير فى مصر، فى ذلك الحين. و كان الاستنتاج العام للانجليز هو أن «الرأى العام»^١ المصرى [منحاز بوضوح الى جانب العرب ضد اليهود]، (١٣١). و قد أصدرت منظمات مصرية عديدة بيانات علنية

تزيد موقف المسلمين فى صراعهم حول منطقة حائط الأقصى الغربى، و الدفاع عن حقوقهم والاحتجاج على كل من الأعمال اليهودية وسياسة الانتداب البريطانية. و قد تجاوز تأييد الكثير من هذه المجموعات حدود الدعم الشفهي إلى مناشدة المصريين تقديم الدعم المالى والمساعدات الطبية و القانونية لعرب فلسطين. و قد تم، بالفعل، تسليم كمية كبيرة من مثل هذه المساعدات فى ١٩٢٩ - ١٩٣٠. و على الرغم من رفض «اللجنة التنفيذية الفلسطينية العربية» لاقتراح بإرسال بعثة طبية مصرية، باعتباره أمر غير ضرورى، (١٣٢) فقد جمعت «جمعية الشبان المسلمين» عدة مئات من الجنهيّات المصرية لنجدة عرب فلسطين، (١٣٣) وجمعت جماعات أخرى مبالغ أقل (١٣٤) كما توجه عدد من أعيان مصر إلى فلسطين، فى ١٩٣٠، لتمثيل «المجلس الإسلامى الأعلى» أمام لجنة «حائط المبكى» التى شكلتها عصبة الأمم للتحقيق فى المسألة (مثل أحمد زكى الجانّب التاريخى للقضية الإسلامية، بينما قدم محمد على علوية مذكرة قانونية حول أحقية المسلمين). (١٣٥)

لكن هناك حدودا عديدة وملاح خاصة تسترعى الانتباه فيما يتعلق بالاهتمام المصرى بالمسألة الفلسطينية و التورط فيها، فى ١٩٢٩. أولها أن التنظيمات التى اهتمت اهتماما فعلا بأحداث فلسطين كانت، بشكل عام، أحد نوعين: إما تنظيمات دينية إسلامية، هدفها الأول الدفاع عن الإسلام و رفعة شأنه (على سبيل المثال، جمعية الشبان المسلمين وجمعية الرّشاد الإسلامية، وجمعية الراية الإسلامية، و «الجمعية المصرية للدفاع عن الأماكن الإسلامية المقدسة المحاصرة»)، (١٣٦) أو تنظيمات للمغتربين العرب أو المسلمين المقيمين بمصر (مثل المؤتمر السورى - الفلسطينى بمصر، و الاتحاد المصرى لمسلمى جاوة، أو جماعات السوريين - اللبنانيين، شمال أفريقيا، و الطلبة الهنود المسلمون بالأزهر). (١٣٧) و قليلة هى التنظيمات المصرية غير الدينية التى قالت أو فعلت شيئا يتعلق بالجدل الذى ثار عند اندلاع العنف فى أغسطس ١٩٢٩: جمعية الرابطة الشرقية، جماعة تطلق على نفسها «أهالى و تجار مصر القديمة»، و الحزب الوطنى. (١٣٨) و أكثر ما يهمنى هنا هو أنه باستثناء احتجاج الحزب الوطنى على السياسة البريطانية فى فلسطين، و الذى أرسله إلى عصبة الأمم، و مناشدة الحزب للمصريين إرسال المساعدات الطبية إلى عرب فلسطين، (١٣٩) لا يبدو أن أى من أحزاب مصر السياسية العلمانية قد فعل شيئا فى سبيل المسألة الفلسطينية عند اندلاع اضطرابات ١٩٢٩.. لا اجتماعات، و لا احتجاجات علنية، و لا المطالبة بتقديم المساعدة أو التدخل.

ولم تتدخل الحكومة المصرية فى المسألة الفلسطينية كنتيجة لاندلاع العنف فى ١٩٢٩. فمن الملفت للنظر أن الاحتجاجات و المناشدات العديدة الصادرة عن الجماعات والأفراد فى مصر، فى أواخر ١٩٢٩، كانت موجهة إما للرأى العام بصفة عامة، أو «العالم العربى

والإسلامي»، أو إلى جهات محددة خارج مصر، مثل عصبة الأمم، و رئيس الوزراء البريطاني والندوب السامي بفلسطين، أو حتى الرئيس الأمريكى هربرت هوفر (احتجاجا على تصريحاته حول المسألة) ؛ لكن لا يبدو أن أيا منها وجه إلى الحكومة المصرية ، تناشدها اتخاذ موقف رسمى من الصراع. و ليس هناك أى دليل على أن حكومتى محمد محمود وعدلى يكن، اللتين حكمتا فى أواخر ١٩٢٩، أو حكومة مصطفى النحاس، التى جاءت لفترة قصيرة فى ١٩٣٠، قد اتخذت موقفا علنيا أو تدخلت لدى الانجليز بخصوص فلسطين ؛ كذلك يؤكد كاتب سيرة الملك فؤاد على أن عرش مصر كان يفضل تفادى التورط فى المسألة، ويعتبرها «مسألة تخص الحكومة البريطانية». (١٤٠) و من الواضح أن التمثيل المصرى شبه الرسمى الوحيد، إبان عنف ١٩٢٩، هى تلك «المذكرة الخاصة» التى قدمها الشيخ «محمد مصطفى المراغى» شيخ الأزهر، فى سبتمبر ١٩٢٩، يحذر فيها من أن الأحداث الحالية التى تشهدها فلسطين قد «أثرت تأثيرا سيئا فى نفوس مسلمى مصر»، ويناشد الانجليز «إزالة أسباب الصراع فى الأماكن المقدسة، دينية كانت أم علمانية، وإعادة الطمأنينة إلى نفوس الناس». (١٤١) و يعكس الاقتراح الغرب الذى قدمه الأمير «محمد على» إلى أحد المسئولين البريطانيين، مدى لا مبالاة قطاع - على الأقل - من المؤسسة المصرية. فهو يقترح إقناع السلطات الإسلامية فى فلسطين ببيع الحائط الغربى لليهود نظير مائة ألف جنيه مصرى، وبذلك يحسم أمر ملكيته. (١٤٢)

و بدلا من أن تتصرف نيابة عن عرب فلسطين، فى ١٩٢٩ - ١٩٣٠، جاء سلوك الحكومة مشيرا للشك فيما يتعلق بالحياد المصرى تجاه المسألة. فعندما طلب الانجليز من الحكومة المصرية، فى أغسطس ١٩٢٩، مراجعة ما ينشر فى الصحافة المصرية من مواد مناهضة لليهود، و اتخاذ إجراءات خاصة لمواجهة أى أعمال عنف محتملة ضد اليهود فى القاهرة، جاءت استجابة وزارة محمد محمود سريعة. (١٤٣) و فى اوائل ١٩٣٠، رفض رئيس الوزراء «مصطفى النحاس» السماح لوفود عرب فلسطين، المرسله إلى مصر، بعقد لقاءات عامة؛ (١٤٤) كما رفض «مكرم عبيد»، وزير مالية النحاس، الاستجابة لمناشدة الزعيم العربى الفلسطينى «جمال الحسينى» بتقديم مساعدة مالية، عندما التقى الاثنان فى لندن فى أبريل ١٩٣٠؛ (١٤٥) و عندما ترك الوزارة، فى اواخر ١٩٣٠، كانت استجابة النحاس للطلبات العربية الفلسطينية المشيلة ، مشابهة. (١٤٦) وعلى الرغم من أن الأوساط العربية و الأجنبية داخل مصر كانت تؤيد بشدة القضية العربية - الإسلامية فى فلسطين، فإن اتجاهات الصحافة أثناء اضطرابات ١٩٢٩ كانت متشابهة فى لامبالاتها و تباعدها، مع مواقفها تجاه الأزمات العربية الأخرى التى شهدتها العشرينيات. (١٤٧) فقد كانت معظم الصحف الرئيسية فى مصر تتناول الأحداث فى منطقة الانتداب بعين ناقدة، ترفض الأخذ بالتقارير التى تأتى

من فلسطين من طرف واحد . و أحيانا ما كان يوجه الانتقاد لعرب فلسطين، مثال ذلك مواجهه المقطم من توبيخ للجنة التنفيذية العربية فى فلسطين على مبالفتها فى وصف أحداث العنف.(١٤٨) و كثيرا ما ناشدت مؤسسة مصر الصحفية طرفى النزاع بالاعتدال، داعية إلى إعادة فرض القانون و النظام فى منطقة الانتداب، مناشدة كل من اليهود والمسلمين نبذ العنف و مناقشة خلافاتهم بصورة سلمية، و حل الأزمة بطريقة تسمح « للعرب و اليهود لفى فلسطين» أن يعيشوا كما عاشوا من قبل، فى طمأنينة دون مشيرى اضطرابات يقلقونهم»(١٤٩)

على أنه كان هناك انقسام مهم فى الاتجاهات، عبر عنه قطاعين مختلفين من الرأى العام المصرى، تجاه قضايا الأزمة الراهنة فى فلسطين و السبل الكفيلة بالخروج منها. فالتنظيمات الدينية، التى قدمت معظم الدعم المادى و المعنوى لعرب فلسطين فى ١٩٢٩، كانت أميل إلى رؤية التوتر الذى تشهده فلسطين من منظور دينى، و السبب الرئيسى لعنف ١٩٢٩، فى بياناتها، إنما يعود إلى «انتهاك اليهود (لا «الصهاينة») للأوضاع التقليدية لحرم الأقصى»(١٥٠) ف «العدوان» جاء من طرف «اليهود»، الذين يتهمون أحيانا بالرغبة فى تدمير المسجد الأقصى، بهدف إعادة المعبد اليهودى فى نفس الموقع، (١٥١) و لا يمكن حل الأزمة إلا عن طريق الاعتراف البريطانى و الدولى باستمرار ملكية المسلمين للأماكن الدينية فى المنطقة المتنازع عليها. (١٥٢)

أما بالنسبة للمتحدثين أصحاب الاتجاه الأكثر علمانية و وطنية فى صحافة مصر اليومية، فقد كانت كل من المسائل و الإجابات مختلفة. ففى غالب الأحيان، كان المحررون يركزون اهتمامهم على الجانب الوطنى للصراع أكثر من الجانب الدينى، معتبرين الخلاف الدينى مجرد جزء من صدام وطنى أوسع بين «العرب» و «الصهاينة»، ناجم عن محاولة هؤلاء لزراعة وطن قومى يهودى فى منطقة يسكنها العرب بالفعل. (١٥٣) كما أن الحلول التى تقترحها الصحافة المصرية تميل إلى التأكيد على مواقف سياسية. فالحاجة الملحة الآن هى وقف الهجرة اليهودية الواسعة النطاق إلى فلسطين والتخلى عن «سراب» إقامة وطن قومى يهودى هناك : (١٥٤) و كان الحل البعيد المدى المتصور هو «قيام حكومة ديمقراطية تمثيلية» توحد بين العرب و اليهود فى دولة واحدة.(١٥٥) وأخيرا، فإن صورة اليهود و الصهاينة التى قدمتها الصحف اليومية كانت أكثر تعقيدا وانفتاحا من تلك التى نجدها فى بيانات التنظيمات الدينية الإسلامية ؛ فقد كان التمييز واضحا بين «اليهود» و«الصهاينة»، عند تحليل مشكلات منطقة الانتداب، (١٥٦) ونشرت بيانات كل من مؤيدى ومعارضى اليهود الصهاينة.(١٥٧) وأكدت على حق يهود مصر فى حرية التعبير عن تعاطفهم مع أبناء دينهم فى فلسطين، شأنهم فى ذلك شأن مسلمى مصر الذين يؤيدون الجانب المسلم فى النزاع القائم

وأهم ما يميز موقف صحفى مصر البارزين، من العلمانيين، عند اندلاع العنف فى فلسطين هو غياب أى محاولة للربط المباشر بين أحداث فلسطين و بين شئون مصر، أو أى اعتقاد بتأثر مصالح مصر القومية بالتطورات فى منطقة الانتداب. بل أنه بدلا من رؤية صلة بين العنف فى فلسطين و شئون مصر، كانت صحافة مصر الليبرالية، بالأساس، على وعى بـ«الدرس» النسبى الذى ينبغى الخروج به من الاضطرابات، أى ضرورة تحاشى الانقسام الطائفى فى مصر. و حسبما صاغها أحد مقالات المقطم الأولى حول الاضطرابات، فإن «الأمم تقوم على الوحدة، ولا تنهض إلا فى ظل الترابط... و الأمة المصرية لا تعرف غير دين الوطنية» (١٥٩) و على نفس المنوال، تستغل «البلاغ» الوفدية أحداث فلسطين لتنبية الزعماء إلى مخاطر «النزاع الدينى» فى الأمم الشرقية، و تحذر من أن النزاع الطائفى لن يودى إلا إلى إضعاف القضايا الوطنية، بالسماح لـ«المستعمرين» بإحكام قبضتهم على مستعمراتهم بدعوى حماية الأقليات الدينية. (١٦٠) و بعد ذلك بقليل خصص «الأهرام» مقالا افتتاحيا لتفنيد رأى صحيفة «تايمز»، الذى يرى أن العنف فى فلسطين يتسم بنزوع قومى ذو ارتكاز دينى فى الشرق الأدنى. وعنوان المقال بحد ذاته، مؤشر كاف لمحتواه المصرى الصرف : «مصريون قبل كل شىء : أن الدين لله و الوطن للجميع» (١٦١)

و كانت «السياسة»، صحيفة الأحرار الدستوريين، أكثر الصحف وضوحا فى التأكيد على أن مصر ليس لها صلة مباشرة بالنزاع الدينى الذى تشهده فلسطين الخاضعة للاحتلال، و أن عليها أن تظل بمنأى عنه. و فى أول مقال افتتاحى لها عن الأحداث، كان العنوان معبرا تماما : «حوادث فلسطين و الشئون المصرية : مقارنة لا وجه لها». و قد هاجمت الصحيفة تغطية الصحافة البريطانية، التى تعرض أحداث فلسطين كمشال لوضع الأقليات المحفوف بالمخاطر فى المنطقة، كتبرير، بالتالى، لإبقاء بريطانيا العظمى على وضعها فى مصر. و قد عارضت «السياسة» مثل هذا التفسير، و ناقشت، بالتفصيل، عدم وجود تشابه بين ما يجرى فى فلسطين و بين ما يمكن أن يحدث فى مصر مستقبلا. (١٦٢) و قد تبع تلك الافتتاحية افتتاحيات أخرى تتشابه معها فى المضمون، أكدت إحداها على أن الشعوب الشرقية فى حاجة إلى «نبذ النزعات الدينية والطائفية التى أصبحت تناقض روح العصر» (١٦٣)، كما تؤكد افتتاحية أخرى، بشكل محدد، إن المصريين يختلفون تماما عن عرب الهلال الخصيب من حيث أوضاعهم و تطلعاتهم القومية : «نحب أن يفهم أصدقائنا العرب أن الظروف و النزعات الخاصة التى يتأثرون بها فى فهم الحوادث و تقدير الموقف لاشأن لها فى صوغ وجهة النظر المصرية، و أن مصر لا تريد بالاختصاص أن تعرف يوما أثر هذه النزعة الطائفية التى تذهب إلى العربية» (١٦٤)

ولم تتضمن معارضة «السياسة» للطائفية في مصر، في ١٩٢٩، انتقاد أفراد الطائفة اليهودية المحلية، الذين تجنبوا ، بشكل عام ، التورط في تأييد إخوانهم في الدين في فلسطين، بل إلى انتقاد السوريين - اللبنانيين بمصر، الذين لعبوا دورا قياديا في تأييد القضية العربية - الإسلامية في فلسطين. و هكذا، نددت إحدى هذه الافتتاحيات بـ «لجان المقيمين بالقاهرة المهتمون بالقضايا العربية» دون أن تذكر أسماءها، متهمة تلك الجماعات بالعمل على بث الفرقة بين طوائف مصر الدينية، من خلال ممارستهم للتحريض حول فلسطين. وهى ، بإعلائها أن «مصر لن تقبل تحت أى ظرف من الظروف أن تكون ساحة للدعاية الدينية»، تسفر عن الوجه الذى لا يقبل المساومة للقومية العلمانية المصرية : «إن الكتلة المصرية تضم غير المسلمين طوائف أخرى من نصارى ومن يهود ، وإن مصر لم تشعر يوما ، ولا تريد ان تشعر يوما بأن لهذه الكتلة لونا آخر غير مصريتها القوية البارزة» (١٦٥) ويعتبر عداء «السياسة» للتورط المصرى فى المسألة الفلسطينية، فى ١٩٢٩، تعبير أصيل عن الإحساس بالانفصال عن كل من الشئون العربية و الإسلامية الذى يميز نظرة القوميين القطريين المصريين خلال العشرينيات.

وإذا ما أخذنا السياق فى الاعتبار، فإن رد الفعل المصرى تجاه اضطرابات ١٩٢٩ فى فلسطين لا يعكس تغيرا كبيرا فى الاتجاه النابع من العقيدة المصرية الذى ساد فى أوساط النخبة المصرية بعد ثورة ١٩١٩. إلا أنه يشير، فى الوقت نفسه، إلى بدء ظهور قوى واتجاهات جديدة فى المجتمع المصرى، سرى الاعتقاد باحتمال أن تمثل، فى المستقبل، تحديا لنموذج العقيدة المصرية. إن أهمية رد الفعل المصرى تجاه اضطرابات حائط المبكى لم تظهر فى المدى القريب، حيث فشلت القوى الموالية للعرب و المسلمين فى التأثير سواء على موقف المؤسسة المصرية أو حكومة مصر، و إنما على المدى البعيد، حيث بدأت ، فى الثلاثينيات ، بشارت التأثير على كل من المنظور القومي والسلوك السياسي للمصريين.

الفصل الحادى عشر

«الشرقية» في مصر في العشرينيات

على الرغم من سيادة قومية قطرية مصرية منغلقة على مصر خلال العشرينيات، إلا أن اندلاع الحرب العالمية الأولى وما صاحبه من انهيار الإمبراطورية العثمانية، لم يجتث تماما الاتجاهات والهويات غير المصرية. في مصر. فقد ظلت الإمبراطورية العثمانية جزءا من الذهنية المصرية الشاملة لمدة طويلة بحيث لم يمكن القضاء التام على مشاعر التضامن والتعاطف مع المجتمع الإسلامى الأوسع، الذى كانت الدولة العثمانية بمثابة تعبير عنه. وحتى فى فترة ما بعد الحرب، ظل بعض الدعاة و المثقفين يبحثون عن بديل لعثمانية ما قبل الحرب العتيقة، أى اتجاه خارجى ينسجم مع ولائهم الأولى للدولة القومية المصرية الجديدة، و يسمح لهم كذلك باستمرار مشاعر التواصل مع البلاد و الشعوب والثقافات الأخرى.

وكان البديل الذى توصلوا إليه فى العشرينيات هو هوية «شرقية» ذات طابع عمومى. وهى تعرف، بشكل عام، بـ«الشرقية» أو «الفكرة الشرقية»، و تقوم على مفاهيم تفترض وجود تشابه بين الشعوب الشرقية المختلفة و السعى من أجل تحقيق التعاون بين البلاد الشرقية. وكانت الشرقية أكثر غموضا من كل من القومية القطرية المصرية، و الاتجاه الإسلامى، أو أى مشاعر عروبية. و نظرا لأنها كانت أكثر ضحالة، كمفهوم، فقد افتقدت المعنى. فهى، بمعنى من المعانى، تمثل الاتجاه العثمانى / الإسلامى، الذى ساد مصر فيما قبل الحرب ؛ و هي، بمعنى آخر، بشير للاتجاه العربى الإقليمى الذى سوف يحتل مكانته اعتبارا من الثلاثينيات فصاعدا. فقد كانت مظلة الشرقية فضفاضة بما يكفى للجمع بين كل من العلمانيين و التحديثيين، أمثال «منصور فهمى» أو «على عبد الرازق»، وبين شخصيات أكثر محافظة و ذات ميول إسلامية، مثل «محمد رشيد رضا» و «أحمد زكى» و «أحمد شفيق». و ربما يعود ذلك إلى أنها كانت تحمل أكثر من معنى لأكثر من رجل. و قد ثبت كذلك أنها كانت مفهوما انتقاليا، أفسح الطريق فى النهاية لأفكار تسعى إلى أهداف للتضامن و التعاون العربى / الإسلامى أكثر تحديدا وأكثر واقعية.

الفكرة الشرقية

لم تكن مفاهيم القرابة والتضامن غريبة على مصر و الفكر المصرى فى فترة ما بين الحربين. و كانت فكرة تقسيم العالم المتمدين إلى شرق وغرب قد أصبحت واضحة أمام الجيل الأول من المفكرين العرب التحديثيين، خلال العقود التى سبقت الحرب العالمية الأولى. لكن تعريف الشرق والمفاهيم التى يتوحد حولها اختلفت من مفكر إلى آخر. فبينما كان الكادر السياسى، أمثال «جمال الدين الأفغانى»، يرى أن المصطلح يسرى على كل الشعوب غير الغربية التى تتهددها الأطماع الغربية، كان أصحاب الاهتمامات الثقافية، مثل «جورجى زيدان»، يستخدمونه كمرادف للعالم الناطق بالعربية ؛ و هناك من كان يقصر استخدامه على البلاد و الشعوب التابعة للإمبراطورية العثمانية، مثل «عبدالله النديم». (١)

و قد ظلت كلمات «الشرق» و «الشرقى» و «الشرقية» مصطلحات ملتبسة في مصر، طوال العشرينيات و الثلاثينيات. و كانت تستخدم، إلى حد ما ، للإشارة إلى العالم الإسلامى ؛ و قد ارتبطت صفة شرقى بصفة إسلامى فى جملة واحدة تشير إلى الأقاليم الشرقية والإسلامية باعتبارها منطقة موحدة. (٢) أما بالنسبة لأصحاب الاتجاه الأكثر علمانية، فقد كانت كلمة الشرق متصلة بصفة الإسلامى وتستخدم للإشارة إلى بلاد المشرق العربى، فى آسيا الغربية و شمال شرق أفريقيا. (٣) و لربما كانت أكثر استخدامات المصطلح انتشارا هو استخدامه للإشارة غير المحددة إلى الشرق الأوسط أو الأدنى، أى إلى المناطق المسلمة فى شمال إفريقيا وغرب آسيا. (٤) كما كانت تستخدم كلمات شرق و شرقى كذلك للإشارة إلى ما يعنيه الأوروبيون بكلمة شرق، أى معظم كتلة المناطق الآسيوية و الأفريقية. (٥)

كذلك، لم تكن العلاقة الفعلية بين أجزاء الشرق محددة تحديدا دقيقا. و من حين لآخر كان المتحمسون للفكرة الشرقية يصلون إلى حد الحديث عن «القومية الشرقية» أو «القومية المتحدة» التى تربط بين كل مناطقها. (٦) لكن مثل هذا الإدماج لبلدان الشرق كان أقل شيوعا من الإشارة إلى البلدان الشرقية كوحدات منفصلة والتمييز بين «الوطنية الخاصة» و «الوطنية العامة» الأكثر برقا. (٧) وفي الفقرة التالية، من جريدة «السياسة الأسبوعية» فى ١٩٢٨، بمناسبة مرور ثلاث سنوات على صدورها، نلاحظ الخلط الذى يعترى كلمتى «شرق» و «شرقى» : «لسنا فى حاجة لأن نذكر القارىء بأن هدف «السياسة الأسبوعية»، كجريدة سياسية، كان وسيظل دائما تقوية العلاقات وتمتين الروابط بين العالم العربى والبلاد الشرقية، وخلق رابطة تضامن، فى الحدود الممكنة، بين الشرق والغرب. وإذا كانت «السياسة الأسبوعية» مصرية فى تأسيسها وتحريرها، فهى شرقية عربية، من حيث أهدافها ومراميها». (٨)

كان الأساس الأوسع للاتجاه الشرقى فى مصر فى العشرينيات خارجيا واصطناعيا، إلى حد كبير، أى الخلاف بين كافة بلاد و شعوب الشرق، من ناحية، والهيمنة الواضحة للغرب، من ناحية أخرى. فالشرقية بهذا المعنى كانت اشتقاقا؛ وظيفة؛ لا لأوجه الشبه أو الروابط الجوهرية بين الوحدات المنفصلة التى تشكل الشرق، وإنما لكل ما يجعل منها شيئا آخر غير الغرب. وبما كان الاستقطاب الذى شهدته أوروبا و مناطق العالم الأخرى هو الذى أدى بالمصريين من أصحاب الاتجاه الغربى لأن يعتبروا بلادهم جزءا من الشرق. و يقول الوفدى «ليون كاسترو»، فى مقال له عام ١٩٢٤، يدعو فيه الحكومة المصرية إلى تبني «سياسة شرقية» نشطة: «إن أوروبا تضعنا، سواء أردنا أم لم نرد، فى صف واحد مع الشعوب الشرقية الأخرى» (٩) وبهذا المعنى، فإن الشرق يكتسب المعنى من تناقضه مع الغرب. وحسبما صاغها المحرر السابق لصحيفة «جمعية الرابطة الشرقية»، فى مقال له عام ١٩٣٢، حول «الفكرة الشرقية»، فإن المفهوم يشير إلى «آسيا و إفريقيا، و ذلك مقارنة بالفكرة الغربية التى تعنى أوروبا وأمريكا» (١٠). أما عند أناس من أمثال «على عبد الرازق»، ممن يستخدمون المصطلح على هذا النحو، فالشرقية «فكرة عريضة غير طبيعية توحد بينهم (أى شعوب الشرق) فى حالات الدفاع عن النفس» (١١) وعلى ضوء هذا التنوع، فإن الشرق نابع من نقيضه الغربى؛ هوية طارئة نابعة من ظروف ذلك الماضى.

ماذا فى الغرب يجعله ينتج الشرق ؟

فى ظل ثقافة سياسية متنوعة، كتلك التى تتمتع بها مصر، هناك العديد من التفسيرات للعلاقة بين الشرق والغرب. ومن الواضح أن التهديد المشترك من جانب الاستعمار الغربى كان أحد الروابط الملموسة التى توحد بين شعوب وبلدان الشرق. وحسب لغة «السياسة الأسبوعية» الشربة النابضة بالحياة، فإن الشرق هو قطب واحد فى «الصراع العنيف بين الاستعمار و الحرية أو بين الغرب والشرق» (١٢). ولا جدال فى أن تقوية الشرق بأجمعه فى مواجهة الغرب كان واحدا من الأهداف الرئيسية للتضامن الشرقى. ومن هنا فقد تحدد التعاون الشرقى باعتباره «سير مشترك فى سبيل التقدم والقدرة التى فاز بها الغرب على الشرق» (١٣) فغالبا ما كانت الحاجة إلى التعاون لمواجهة الاستعمار الغربى هى الدافع المهيمن للتضامن الشرقى، عند أولئك الذين يستخدمون المصطلح بمعناه الآسيوى الإفريقى الأوسع. وفى حالة استخدام المصطلح بهذا المعنى، فإن مفهوم الشرق يسبق مصطلح العالم الثالث الأحدث، والذى يشير إلى كل تلك المناطق من الكون التى لاتعد جزءا من الغرب المتقدم، والتى تواجه بالتالى مصيرا مشتركا من الهيمنة والاستغلال على يد الغرب فى

كان مفهوم الشرقية العابر، الذى شهدته مصر فى العشرينيات، يعانى أوجه قصور شديدة، سواء من حيث فاعليته أو عمقه. وحيث أن المعاملة المشتركة التى لاقتها الشعوب الشرقية على يد الغرب المسيطر هى التى وحدث بينها، فقد جاء تضامنها كرد فعل لـ«الضعف» لا كتعبير عن قوة نابعة من روابطها الداخلية. (١٤) وتوسعا نقول أن هدف التعاون الشرقى كان قاصرا على « جامعة الغاية المشتركة التى هي استخلاص حرياتنا من يد اوربا الغاصبة »، ولا يتطلع إلى إنجاز أهداف داخلية أكثر إيجابية. (١٥) وكان هذا النوع من الشرقية مفهوما عريضا وضحلا ، في الوقت نفسه.

إلى جانب الدافع السياسى وراء الشرقية، كان هناك كذلك جوانب ثقافية للظاهرة. فقد تركز الاهتمام الأكبر للفكر الشرقى المصرى، فى العشرينيات، على صيانة أصالة الثقافة الشرقية، والحفاظ على التراث والميراث التاريخى للشعوب الشرقية. وكان الكتاب الشرقيون غالبا ما يسلمون بأن الشرق والغرب يجسدان تجربة تاريخية، ونظرة، وعقلية، ونمط سلوك مختلف. وليس هناك إمكانية حقيقية للتأليف بينهما. إن «النقطة الأساسية»، كما يرى «السيد عبد الحميد البكرى» رئيس جمعية الرابطة الشرقية «هى أن الشرق شرق والغرب غرب» (١٦) ويتفسس الطريقة، يحدد الأمير «عمر طوسون»، المؤيد الملكى البارز للأنشطة والقضايا الشرقية فى مصر، الفجوة بين الشرق والغرب على النحو التالى : « الشرق شرق والغرب غرب، قول حق يؤيده التاريخ والواقع، والماضى والحاضر. إذ لايمكن الجمع بينهما إلا إذا علت الإنسانية عن أفقها الحالى فشملت الناس جميعا . وهذا بعيد عن الاحتمال جدا ، والتعلق به ضرب من الأوهام . » (١٧)

وبالنسبة لأولئك الذين يقسمون العالم إلى شرق وغرب على أسس حضارية ثابتة، فإن التهديد الثقافى الذى يمثلته الأخير مهم للغاية باعتباره تهديدا سياسيا. والشرقيون ، في أعلى درجات تضامنهم ، « إنما يعادون من الغرب شيئا واحدا هو احتقار كل ما في الشرق » ، ومن ثم الدفاع عن « الشخصية » الشرقية أمام أولئك الساعين إلى تدميرها وفرض البصمة الغربية على شعوب الشرق. (١٨) من هنا، فإن الكتاب المصريين من دعاة الشرقية يقاومون عملية التغريب العنيف التى شهدتها مصر فى العشرينيات. وتغريب الشرق، عندهم، عمل خاطئ وضار. فالتغريب هو أسوأ أنواع الخضوع للغرب وللإستعمار الغربى، لأنه يفترض أن شعوب الشرق لا تاريخ لها ولاثقافة، ولاروح قومية من صنعها تستحق الاحتفاظ بها فى العصر الحديث، وفى مواجهة مثل هذا الاستسلام التام أمام الغرب، يدعو أصحاب العقيدة الشرقية من المصريين «أبناء الشرق» إلى إعادة اكتشاف وإحياء تميزهم وهويتهم المرتكزة إلى

تراث الشرق التاريخى الثرى. ولا يمكن لأمم الشرق أن تحرز تقدما و تطورا كبيرين إلا بالإخلاص لطبيعتهم الشرقية : أما التغريب الكامل فهو يتناقض تناقضا تاما مع النهضة الحقيقية لبلدان الشرق. ومرة أخرى، وكما صاغها «عمر طوسون»، فإن هذا التقليد الأعمى للحضارة الغربية سوف يقود إلى « نهضة غير مستقلة لم يراع فيها ما بيننا وبين الأوروبيين من خلاف في الطباع والعادات والأخلاق والدين. » (١٩)

وبالنسبة لمؤيدى هذا المعنى الثقافى للشرقية من المصريين، فإن «الفكرة الشرقية» تعنى، أولا وقبل أى شىء، مسارا مستقلا وغير غربى لنهضة وتقدم الشرق، يمكنه الوفاء بتحقيق التقدم مع الحفاظ على الأصالة. ويمكننا أن نجد فى بعض الكتابات الأولى لحسن البنا، الذى أصبح المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين بعد ذلك، مثالا صارخا على هذه النظرة وكيف كان الاتجاه الشرقى، فى العشرينيات، محطة على الطريق لاتجاه إسلامى - عربى. (٢٠) والاتجاه الرئيسى لتلك الكتابات المبكرة هو معارضة ما يطلق عليه «البنا» «فواتن الزخرف الأوروبى» الذى «يكتسح حاليا» بلدان الشرق. (٢١) ومن المهم أن نشير إلى أن البنا لم يكن معارضا لثل ذلك التغيير والتقدم، الضرورىين لقهر «التخلف والاستعباد». (٢٢) لكن ما يصر عليه هو «الإصلاح الحقيقى» الذى «لا يتنافى مع روح الشرق» (٢٣)

كان هجوم حسن البنا الرئيسى، فى مقالات ١٩٢٩، موجها نحو ما اعتبره غزوا عقائديا ونفسيا من جانب الغرب لعقول زعماء الشرق. فهو ينتقد حكام البلاد الشرقية، ويتهمهم بالاستسلام لـ«الفكرة الخاطئة» بربط التقدم بالغرب والتصرف كما لو أن النهضة والتقدم لا يتحققان إلا بالتغريب التام لمجتمعاتهم. (٢٤) فهو يرى أن هذه الاستعارة الثقافية الحرفية عمل تدميرى بالأساس، حيث من المفترض حتما أن تسيطر المدنية المتفوقة بينما تسمى الأخرى، الأدنى ظاهريا، إلى نفسها، وهكذا «تزرع فى نفسها بذور دمارها» (٢٥) ويضيف البنا، بطريقة تذكر بصياغة «روديارد كيبلنج» الساخرة، بأن على حكام الشرق أن يتذكروا جيدا أن «الشرق شرق والغرب غرب رضوا بذلك أم أبوا». (٢٦) وما يريد البنا أن يقوله واضح ، ف«خير لزعماء الشرق أن يدعوا هذه الفكرة الخاطئة - فكرة التقليد الاوروبى - ويسبروا بأهمهم فى طريق شرقي مبتكر يصل بهم إلى العظمة والنهوض ولتكن تلك غاية مطمح انظار الجميع وأساس برامج الإصلاح الشرقى» (٢٧)

وفى مناخ العشرينيات، الموالى للغرب بشكل عام، كانت هذه الكراهية المتأصلة للغرب استثناء وليست قاعدة للتعبير العقيدى الشرقى المصرى. فأكثر ما يميز العقد هو القبول بإمكانية التمازج المفيد بين الشرق والغرب برغم ما بينهما من تنافر ثقافى وسياسى. حتى أولئك المنادين بضرورة التضامن والتعاون الشرقى لمواجهة الاستعمار الغربى كثيرا ما كانوا

يروون أن أفضل وسيلة لحماية الشرق في مواجهة الغرب إنما تكمن في قدرة الشرق على اختيار وتمثل الأفكار والمؤسسات الغربية المفيدة. وبدلاً من الرفض التام لكل ما هو غربي، فإن الشرق مدعو للانفتاح على أفضل ما في الغرب. وكان «الاحتفاظ بأحسن ما في القديم [مع] الأخذ بأنفع ما في الحديث» هو الرأي السائد بين أصحاب العقيدة الشرقية في العشرينيات. (٢٨) وتستشهد كتابات أصحاب هذه العقيدة باليابان كمثال أعلى على قدرة الأمم الشرقية على انتقاء وتكييف عناصر المدنية الغربية ودمجها بنجاح في تراث غير غربي. (٢٩)

وعلى مستوى أكثر شمولاً، فإن مؤيدي الاتجاه الشرقي لمصر أحياناً ما كانوا يرون ثنائية شرق / غرب لا على أساس أن فوز أحد الطرفين يترتب عليه بالضرورة خسارة الآخر، وإنما كتقسيم يحمل إمكانية تبادل المنفعة لصالح الطرفين ولصالح البشرية جمعاء. وكان خير معبر عن هذا الشعور اللامعادي تجاه الاختلاف بين الشرق والغرب هو «مصطفى عبد الرزاق»، في مقابلة أجريت معه في ١٩٣٠. فمن ناحية، يؤكد «عبد الرزاق» عن ذلك بحسم: «لست أريد أن تكون مصر قطعة من أوروبا. ولكنني أريد أن تظل قطعة من إفريقيا متصلة بآسيا على أن تزاحم الغرب بالناكس في كل ما وصل إليه الغرب من علم ومدنية ورقية» (٣٠) لكنه يؤمن كذلك بضرورة التعلم من الغرب حتى يتحقق التطور والتقدم الشرقي: «أريد لمصر أن تقتبس أصول المدنية الغربية، وتتشرّبها تشرباً لا أن تلبسها ثوباً معاراً، حتى يكون وادي النيل عنصراً من عناصر التقدم الإنساني» (٣١) من هنا، فإن ربط مصر بالشرق، في ظل مناخ التفاؤل النسبي الذي ساد العشرينيات، لم يعق وجود صلات مشرقة بين مصر والغرب. وكما صاغها «عبد الرزاق السنهوري»، أحد دعاة التعاون الشرقي البارزين، في عام ١٩٣٢، فإن «الشرق موشك على النهضة، لكنه لن ينهض لكي يتحدى الغرب، وإنما ليتعاون معه من أجل خير الإنسانية» (٣٢)

وحتى وإن كان هناك تباين كبير بين معنى وواقع كل من الشرق والغرب، فلم يكن هناك تعارضاً بين فكرة الشرق والمفهوم المصري. فثاني أبرز سمات الفكرة الشرقية، والتي لاقت قبولا في مصر هو انسجامها مع القومية القطرية التي سادت مصر في العشرينيات. فقد كان كل الدعاة المصريين للتعاون والتضامن الشرقي، في واقع الأمر، يقدمون الشرقية باعتبارها استكمالاً للقومية المصرية، لا كبديل لها. وفي المجال السياسي، كانوا يقرون بانقسام الشرق إلى أمم أو وحدات سياسية منفصلة وينادون بتحقيق التعاون بين هذه الوحدات، لا بقيام أمة شرقية أكبر بدلاً منها. وهم يرون، في غالب الأحوال، أن التعاون الشرقي لا يتعارض مع القوميات المحلية المنفصلة في كل بلد شرقي على حدة: «بل قد يكون مما يرضي الرابطة الشرقية أن تزدهر في انحاء الشرق تلك الروابط [القومية] المختلفة

وان تنهض كل أمة فيه لاستكمال حقها الوطني ... فإن الذي يرفع شأن أمة أو دين أو لغة في الشرق يرفع من شأن الشرق كله « (٢٣)

وبينما يختلف مؤيدو الفكرة الشرقية من المصريين عن غيرهم من الوطنيين المصريين، في ذلك العقد، فهم يختلفون كذلك في تحديد شرقية مصر، فهم يرونها إما كوحدة حضارية مستقلة أو كهوية أكثر ارتباطا بأوروبا والبحر المتوسط من آسيا - أفريقيا. ونجد التعبير الكلاسيكي عن الطبيعة الشرقية لمصر عند «السيد عبد الحميد البكرى» رئيس جمعية الرابطة الشرقية، في سياق رده على مقولة «سلامة موسى» بأن مصر تشكل جزءا من العالم الأوروبي. فالبكرى يرى أن الصلات العرقية والثقافية واللغوية والدينية والجغرافية بين وادى النيل وأقاليم الشرق الأخرى كان لها أثر حاسم في التطور المصرى على مر التاريخ. وهو يورد عوامل عديدة - اللغة العربية، والأدب والشعر السائد في مصر؛ الدين الإسلامى، والعادات وأشكال السلوك المميزة للمصريين؛ الموسيقى والملابس وفن البناء وطرائق التعبير المصرية، وكذلك سبل التفكير؛ وحتى الأصول العرقية السامية أو النوبية المفترضة للشعب المصرى - كلها تقدم «دليلا دامغا» على طبيعة مصر وهويتها «الشرقية». (٢٤)

وفى الهوية المزدوجة للمصريين، كمصريين وكشرقيين، كانت مصر تحبب في المقدمة. وكان هذا يتم بمعنيين. أولهما، أن مصر كان لها الأولوية حتى عند من يعتبرون أنفسهم من أنصار «الفكرة الشرقية». فاستقلال مصر وتطورها وتقدمها هو همهم الأول والشغل الشاغل لمجمل أنشطتهم. وفوق ذلك، كان الامتزاج الشرقى يُرى من منظور أدائى عام، كوسيلة لتحقيق مصلحة مصر. وكان هذا هو الهدف الجلى لدعاوى التضامن الشرقى فى مواجهة الاستعمار الغربى. وكما صاغت «السياسة»، فى أحد بياناتها الدورية للدعوة للفكرة الشرقية، فإن «الوطن أولا ثم يأتى الشرق كله بعد هذا» (٢٥) وأحيانا ما كان يوضع تحقيق الأهداف الوطنية للدول المنفصلة التى يتألف منها الشرق كشرط لإنجاز تعاون شرقى ملموس، خاصة فى المجال السياسى :

«إذا عملت كل أمة شرقية كل مايمكن عمله لتكون أمة حقيقية مؤتلفة متحدة متضامنة مصبوبة في قالب واحد، معتزة بوطنها وقوميتها، كان من السهل بعدئذ النظر في تأليف عصبة أمم شرقية ... أما الآن وهي كما هي فإن تأليف هذه العصبة وإن كان ممكنا يكون إهنا ضعيفا في ذاته، فضلا عن سريان الوهن إليه من الأعضاء الذين تتألف منهم تلك العصبة، فلا يكون لها كبير طائل ولا جدوى» (٢٦)

من هنا، فإن إنحياز الأهداف القومية كانت بحد ذاتها ضرورة لتحقيق الأهداف الشرقية الأوسع ثانيا، أن الشرقية، من الوجهة العملية، كانت تحتل مرتبة تالية عند معتققيها فى العشرينيات. وخبر دليل على مدى خضوع الفكرة الشرقية لمتطلبات الأمة المصرية هو مشاعر

التعالى والفخر المصرية ، وكذلك التطلع إلى زعامة مصر للساحة الشرقية وتحقيق السيادة السياسية أو الثقافية عليه، وهو ما كان يعبر عنه، غالبا، أنصار الفكرة الشرقية من المصريين. وكانت رؤية مصر كزعامة - بل الزعامة الوحيدة - ثقافية وسياسية للعالم الشرقى مصدر فخر عظيم. وفى إحدى افتتاحيات «السياسة الأسبوعية»، التى تدعو مصر إلى تسهيل التعاون مع جاراتها فى مجال التعليم، يجرى تبرير ذلك التعاون باعتباره «فرصة لتدعيم المكانة التى حققتها مصر بحق، كقيادة للنهضة الأدبية لشعوب الشرق» (٣٧) وعلى نفس المنوال ترى افتتاحية «كوكب الشرق» الوفدية فى حركة مصر الوطنية «النموذج والمثال لشعوب الشرق، من أدناه إلى أقصاه»، وتأمل فى أن تتسم مصر مكانتها التاريخية كـ«معلم» لشعوب الشرق الأخرى. (٣٨) وفى إجابته عن لماذا ظهرت الفكرة الشرقية والرابطة الشرقية فى مصر «قبل باقى الاقطار الشرقية»، يلخص «أحمد شفيق» ذلك الشعور بزعامة مصر ورسالتها الحضارية ، والذى كان يشعر به كثيرون من مؤيدى المفهوم الشرقى فى العشرينيات، بقوله :

« ليس بين بلدان الشرق اليوم من لها مميزات مصر ، وذلك لتوسطها بين القارات ، ولما لأهلها من دمائه تجعلهم يعتبرون كل شرقي بالنسبة لوادي النيل وطينا ... ومصر ، فوق ذلك، كنظرة الشرق إلى الغرب ، وواسطة عقد الثقافتين ، ونقطة اتصال الحضارتين » (٣٩)

ويمكننا أن نرى الحدود العملية لهذا الاشتقاق الواسع ، والذى هو بحق مفهوم ثانوى تجاه الشرق، من خلال الاعتبارات البرامجية للظاهرة. ومثلما كان الحال بالنسبة لمقترحات التعاون مع العرب فى العشرينيات، فإن أقصى ما تبناه دعاة الشرقية فيما يخص الامتزاج السياسى هو التعبير عن الرغبة فى التشاور والتعاون السياسى بين الدول الشرقية منفصلة. ولم يعبر أصحاب الفكرة الشرقية فى مصر عن الرغبة فى التنسيق غير الرسمى بين الدول الشرقية ككتلة، أو حتى إقامة «عصبة» للأمم الشرقية على غرار عصبة الأمم، إلا بصورة عابرة. (٤٠) وكان الهدف من وراء مثل ذلك التعاون السياسى دفاعيا بشكل عام، وهو الحاجة إلى إقامة «كتلة جبارة يمكنها أن تقف في وجه الاستعمار الاوروبى» (٤١) ، لإقامة «عصبة للشعوب الشرقية» يمكنها مقاومة «اعتداءات الغرب ومؤامراته» (٤٢) وقد قدم «عبد الرزاق السنهورى» فى ١٩٢٦ تصورا مفصلا لإقامة «جمعية الأمم الشرقية»، وذلك فى كتابه

Le califat, son evolution vers une societe des nations orientale.

وانطلاقا من أن الأمم الشرقية قادرة تماما، شأن الأمم الغربية، على إقامة مؤسسات للتعاون المثمر، مثل عصبة الأمم التى يدير أمورها الغرب، يقترح السنهورى إقامة عصبة

تتألف من «دول الشرق المستقلة» تدعم السلام والتعاون بين الأمم الشرقية من خلال تنظيم أجهزة فرعية لتنسيق التعاون العملى فى مجالات بعينها، مثل شئون العمل. (٤٣)

لكن حتى اقتراح السنهورى لإقامة جمعية شرقية للأمم إنما يعكس المصاعب المفاهيمية والعملية التى صادفت الفكرة الشرقية فى العشرينيات. فالفكرة وردت فى إطار عمل حول الخلافة، وهى تحديدا مؤسسة إسلامية، مع اقتراح السنهورى بأن تعمل هذه الرابطة بعد قيامها على إحياء الخلافة الإسلامية. (٤٤) وعلى الرغم من أنه يوصى بوجود فصل تلك الخلافة المشروطة بين السلطة الدينية والسياسية، فإن عصبته الشرقية للأمم هى، فى واقع الحال، عصبية إسلامية. كما أن اقتراحه كان طوباويا للغاية. فما قدمه السنهورى كان «فكرة نبيلة» أكثر منها خطة عملية قابلة للتطبيق الفورى. (٤٥)

وبالنظر إلى التعاون السياسى المثمر بين الأمم الشرقية، الذى أعاقه الواقع السياسى للعشرينيات، فقد ركز أنصار الفكرة الشرقية جل اهتمامهم على إمكانية التعاون غير السياسى. وكانت «الوحدة الروحية» بين أمم الشرق عاملا مساعدا فى النهضة القومية. فعبّر الوحدة الروحية، يمكن للشرق أن ينهض من تدنيه وتخلفه الراهن ليسير مرفوع الرأس نحو عهد جديد من اليقظة والتقدم والمجد. ومن هنا، فإن أفكارا مثل «الوحدة الثقافية الشرقية» (٤٦)، والعمل من أجل تقوية «الرابطة الروحية» بين الأمم الشرقية، (٤٧) أو تعزيز «الرابطة الروحية، والرابطة الثقافية-العلمية، والرابطة الاقتصادية-التجارية» بين بلاد الشرق كافة، (٤٨) وجدت تأييدا شفويا كبيرا من جانب المعلقين المصريين فى العشرينيات وأوائل الثلاثينات. لكن، وكما كان الحال بالنسبة للتعاون السياسى، اصطدمت هذه المشاعر بعقبة غموض المصطلح وصعوبة التطبيق.. وفى التطبيق، تحولت المحاولات الفعلية لإقامة روابط ثقافية شرقية إلى جهود لتعزيز الترابط الإسلامى أو العربى. وهكذا، تحول الاحتفال الذى دعا إليه «أحمد شفيق»، فى ١٩٢٦-١٩٢٧، لتكريم الشاعر «أحمد شوقى»، والذى أراد له أن يكون تجمعا لـ «الشرق كافة»، إلى تجمع لوفود البلاد العربية فقط : (٤٩) واقتصرت جهود الرابطة الشرقية لعقد مؤتمر لمناقشة الإصلاح اللغوى، فى ١٩٢٩، على محاولة تنظيم اجتماع للعرب لمناقشة اللغة العربية (وهو ما لم يتحقق على الإطلاق) : (٥٠) وعندما انتوى منظمو مؤتمر الطالب الشرقى التوجه إلى الخارج، فى ١٩٣٢، لإقامة الاتصالات مع غيرهم من الطلبة، اقتصرت زياراتهم على دول الجوار.. تركيا وسوريا ولبنان وفلسطين. (٥١)

وبفضل ما تتمتع به الفكرة الشرقية من غموض، فقد حظيت بتأييد شفافى كبير فى مصر العشرينيات. كما لقيت مقولات مثل التضامن والترابط الشرقى كثيرا من الدعم والتأييد فى كتابات غير المصريين، داخل وخارج البلاد. فكان «خليل ثابت»، محرر المقطم يشيد، بانتظام، بفوائد التعاون الشرقى، (٥٢) وكثيرا ما كانت إسهامات الكتاب الشرقيين

المقيمين خارج مصر، فى الصحافة المصرية، تشيد بمكانة مصر البارزة بين بلاد الشرق وتدعوها إلى تحمل مسئولية قيادة الشرق. (٥٣) و خلال الفترة ما بين ١٩٢٣-١٩٣٠، كان هناك عددا من الدوريات ذات النزعة الشرقية تستخدم «كلمة الشرق» فى أسمائها، مثل «عاصمة الشرق»، ١٩٢٣ ؛ و«الشرق»، ١٩٢٤ ؛ و«الشرق الجديد»، ١٩٢٤ ؛ و«رابطة الشرق»، ١٩٢٤ ؛ و«كوكب الشرق» اليومية الوفدية، ١٩٢٤ ؛ و«نهضة الشرق»، ١٩٢٥ ؛ و«الشرق الأدنى»، ١٩٢٧ ؛ و«الرابطة الشرقية»، ١٩٢٨ ؛ و«نور الشرق»، ١٩٣٠. على أن من المهم الإشارة كذلك إلى أن معظم هذه الدوريات كانت قصيرة العمر ومعظمها لم يستمر بعد العشرينيات. (٥٤)

لقد كان معظم تواجد أنصار الفكرة الشرقية، فى العشرينيات، بين اثنين من قطاعات الرأى العام المصرى. اولهما، الكتاب والمثقفون من الاتجاه التقليدى أو المحافظ. ويمكن تقسيم هذا القطاع نفسه إلى مجموعات فرعية، متداخلة جزئيا، تتألف إحداها من أعضاء المؤسسة الدينية المصرية، والأخرى من أعيان مصر، الذين كانوا يؤيدون، قبل الحرب العالمية الأولى، انتماءا عثمانيا-إسلاميا لمصر. ويبدو أن أولئك القادة الدينيين أوغيرهم من أصحاب الثقافة المحافظة ذوى الصلات العثمانية السابقة أو كليهما معا، كانوا يشكلون قيادة النشاط الشرقى المنظم فى مصر فى العشرينيات. وكانت كلا المجموعتين تشكلان قيادة الشكل المؤسسى الرئيسى لظاهرة الشرقية خلال العقد، أى الرابطة الشرقية (١٩٢٢-١٩٣١). وبطبيعة الحال، كانت معظم تلك القيادات الدينية أو من ذوى الصلات العثمانية السابقة، الذين تولوا قيادة الرابطة الشرقية المصرية، من كبار السن ، تشكلت خبراتهم فى مرحلة ما قبل الحرب، وتمثل الشرقية بالنسبة لهم استمرارا طبيعيا لانتمااتهم السابقة، بعد تكييفها مع اوضاع ما بعد العثمانية ، التي تلت فترة الحرب.

أما القطاع الرئيسى الآخر من الرأى العام المصرى المنظم الذى قدم الزعماء والمعبين عن الفكرة الشرقية فكان حزب الأحرار. ومن المؤكد أن إقرار الأحرار بالظاهرة لم يكن شاملا. فعلى الرغم من أن بعض أعيان الأحرار (الذين كانوا كذلك أصحاب خلفية دينية) كانوا من مؤيدى الفكرة الشرقية ومن قيادات الرابطة الشرقية، فى أوائل العشرينيات، فإن معظم المثقفين الأكثر علمانية من المرتبطين بالحزب قد ظلوا يبنأى عن الشرقية خلال أوائل ومنتصف العشرينيات. وبرنامج الحزب لعام ١٩٢٢ لا يتضمن أية إشارة إلى التضامن أو الترابط الشرقى (٥٥)، وفى العام نفسه رفض «محمد حسين هيكل» المفكر البارز للحزب الانضمام شخصيا إلى الرابطة الشرقية الجديدة، سواء لأسباب نظرية تنطلق من التفاوت بين البلاد الشرقية «فى ثقافتها وفى لغاتها وفى مقوماتها القومية» ، التي تتباين كثيرا مع تلك التي تتمتع بها مصر مما يعوق مثل ذلك التعاون، أو لاعتبارات أكثر عملية مؤداها أن انضمامه

للتنظيم سوف يستنزف وقتا وجهدا ينبغي تخصيصه للقضايا المصرية. (٥٦) على أنه بحلول نهاية العشرينيات، أصبح هيكل وبعض زملائه من محررى «السياسة الأسبوعية» من أشد مؤيدى التعاون الشرقى. (٥٧) لكن أحد القادة البارزين للأحرار ظل على رفضه للشرقية كفكرة تتعارض مع قوميته القطرية المصرية المتطرفة. فقد رفض المرشد الفكرى للأحرار «احمد لطفى السيد» أن يمنح تأييده لتنظيم مؤتمر الطالب الشرقى، الذى دعا إليه طلبة الجامعة المصرية فى ١٩٢٣. بل أنه ، على حد قول محدثه الشاب : « نصحني بألا أبعثر جهدي ... بلادكم أحق بنشاطكم » (٥٨) .

وكانت استجابة الوفديين للفكرة الشرقية أكثر تحفظا. ونظرا لكل من مرونة المفهوم الشرقى وشعبية الوفد فى العشرينيات، فقد كان من غيرالمثير للدهشة أن تلقى الشعارات الشرقية بعض التعاطف فى أوساط الوفد. وهكذا كان سعد يعتبر نفسه من حين إلى آخر شرقيا ومصريا كذلك ؛ (٥٩) كما كانت «كوكب الشرق» - أحد أهم صحيفتين وفديتين فى العشرينيات - مؤيدا ثابتا للتعاون الشرقى، تعلن صراحة أن أحد أهدافها هو العمل «كواسطة صلة بين أبناء الشرق» ؛ (٦٠) بل وحتى صحيفة «البلاغ» الوفدية ، الأكثر نزوعا نحو المصرية، كانت تكتب (وإن كان لمرات قليلة ومقتضبة) لتأكيد الحاجة إلى التعاون السياسى بين بلاد الشرق لمناهضة الاستعمار. لكن الفكرة الشرقية ظلت بعيدة ومتوارية، حتى بالنسبة لمن أقروها رسميا من الوفديين فى العشرينيات. والأهم من هذا أن المعارضين البارزين للشرقية جاءوا من بين صفوف الوفد. فعلى المستوى الثقافى، ربما كان الصحفى الوفدى «سلامة موسى» هو أشد المنتقدين للفكرة الشرقية فى مصر العشرينيات، فهو يرفض اندماج مصر التاريخى/الثقافى مع الشرق ،معلنا بوضوح أن «الرابطة الشرقية عديمة المعنى لأنها تقوم على أساس زائف» (٦١) ومن الوجهة السياسية، كان «عبد القادر حمزة» محرر «البلاغ» و«عباس محمود العقاد» ناقدها، من أشد المؤيدين لضرورة أن تركز مصر على شئونها الداخلية وأن تتحاشى التورط سواء فى البلاد العربية أو الإسلامية أو «الشرقية».

الرابطة الشرقية (١٩٢٢-١٩٣١)

يمكننا التعرف على الصعوبات التى أحاطت بالفكرة الشرقية فى مصر، فى العشرينيات، من خلال تاريخ «جمعية الرابطة الشرقية»، الذى يمتد فيما بين ١٩٢٢-١٩٣١. فى نوفمبر ١٩٢١، وفى اجتماع للأعيان بمنزل التاجر الإيرانى «ميرزا مهدي رافع موشكى»، اقترح «احمد زكى» تكوين جمعية تعمل على تدعيم روابط الصداقة بين شعوب الشرق. (٦٢) وبعد اجتماعات استطلاعية فى شتاء ١٩٢١-١٩٢٢، افتتحت

الجمعية رسميا في ١٩ فبراير ١٩٢٢. (٦٣) «و الغرض من الجمعية» كما أوضح ميثاقها التأسيسي الذي أعلن في ذلك الاجتماع هو «نشر روابط المعرفة والتضامن بين الأمم الشرقية، بغض النظر عن الجنس أو الدين». ولإنجاز هذه الأهداف، اتجهت نية الجمعية أساسا إلى رعاية «مؤتمر شرقي عام»، يعقد كل ثلاث سنوات وكذلك العمل في مجالات مثل الإصلاح اللغوي، وتوحيد الأوزان والمقاييس، وتشجيع التبادل الدراسي والتجاري بين شعوب الشرق. كما نص ميثاق الجمعية كذلك على عدم تدخل المنظمة في أى مسائل دينية أو سياسية.

بلغ عدد حضور الاجتماع التأسيسي في فبراير ١٩٢٢ حوالي خمسين من البارزين في الأوساط الثقافية والدينية والتجارية المصرية. وقد حضر اثنان من أمراء الأسرة المالكة هما «يوسف كمال» و«اسماعيل داوود». وانتُخب مجلس الجمعية، في اجتماع ١٩ فبراير التأسيسي، على النحو التالي : السيد عبد الحميد البكري، رئيس الطرق الصوفية بمصر، رئيسا (ولم ينتخب إلا بعد رفض الأمير يوسف كمال للمنصب) (٦٤) : الشيخ محمد بخيت شيخ الأزهر ومحمد رشيد رضا، السوري المولد ورئيس تحرير «النار»، نائباً الرئيس : احمد زكي سكرتيراً : الإيراني ميرزا مهدي رافع موشكي أميناً للصندوق : الشيخ محمد الغنيمي التفتازاني لسكرتارية نواب العرب، ونور الدين مصطفى لسكرتارية نواب الأتراك، ومحمد رضا قزويني لسكرتارية نواب العجم. وفي اجتماع آخر، عقد في ٧ مارس ١٩٢٢، اختير «مجلس الإدارة» من الأعضاء السابقين بالإضافة إلى احمد شفيق، المؤرخ والموظف السابق بالقصر، والشيخ مصطفى عبد الرازق وعبد المحسن الكاظمي، وبعض الشخصيات العلمانية البارزة مثل صالح جودت، وحبيب لطف الله وإميل زيدان والدكتور محبوب ثابت. (٦٥) وخلال فترة قصيرة، انضم إلى الجمعية كل من منصور فهمي والشيخ على عبد الرازق وصارا، مع احمد شفيق، أبرز المتحدثين باسمها.

وتعتبر القيادة الأصلية للرابطة الشرقية بحق عن محتوى الجمعية وحدودها. فعلى الرغم من أن الزعماء الدينيين كانوا ممثلين بكثرة - بأربعة من المشايخ واثنين من الشخصيات الدينية غير الأزهرية - فقد كان هناك كذلك اثنان من المسيحيين بين قادة الجمعية. وكان المصريون يشكلون نصف عدد القيادة الأصلية تقريبا : وهناك أربعة من أعضاء المجلس من العرب أبناء الهلال الخصيب، واثنان من الفرس، وواحد من الأتراك. كذلك كانت الاتجاهات المثلة داخل المجلس شديدة التباين.. من إميل زيدان، محرر الهلال العلماني المسيحي إلى رشيد رضا مخبر المنار، المسلم التقليدي : ومن شفيق على عبد الرازق إلى الرجل الذي سيصبح فيما بعد ألد خصومه، الشيخ محمد بخيت. «على أية حال، كان هناك تنوع» (٦٦) وإذا كان هناك ما يجمع بين مؤسسي وقادة الجمعية، غير معاداة الاستعمار، فهي أفكار أكثر

عمومية حول الإصلاح والنهضة، تلك النهضة التى شغلت الجيل السابق، ولم يكن هناك أى توجه خارجى أو إجماع على فحوى النهضة التى كانوا يطمحون إليها. ومن المهم كذلك ذكر جوانب القصور التى عانت منها القيادة المبكرة للجمعية. فعلى الرغم من وجود أشخاص على صلة بحزب الأحرار الدستوريين الذى ظهر آنذاك (كان كل من الشيخ محمد بخيت والسيد عبد الحميد البكرى أعضاء فى المؤتمر الأول للأحرار الذى عقد فى أكتوبر ١٩٢٢، (٦٧) كذلك كانت أسرة عبد الرازق من قيادات الحزب)، لم يكن هناك أى من قيادات الوفد بين الكادر الأساسى للرابطة الشرقية.

ليس هناك الكثير من المعلومات حول مسيرة الجمعية. وقد تولت هذه المجموعة، من أصحاب المقام الرفيع من رجال الدين والأكاديميين، الذين أسسوا الجمعية فى ١٩٢٢، عبء نشاطاتها على مدى العقد التالى. وعلى مدى تاريخها، ظلت الرابطة الشرقية جماعة نخوية للأعيان لا تختلف كثيرا عن النوادى الخاصة؛ تجمع يغلب عليه السادة الأكبر سنا الذين ارتبطوا ببعضهم البعض فيما سبق من أعوام، والذين التأم شملهم فى العشرينيات ليشاركوا فى إرساء اتجاه شرقى غامض.

لم يتحقق للرابطة الشرقية كيانا تنظيميا ملموسا إلا فى منتصف العشرينيات. ففى يناير ١٩٢٥، افتتحت الرابطة ناديا لها بالقاهرة. (٦٨) وفى ١٩٢٧، تشكلت سبع لجان تختص كل منها بجانب من جوانب العالم الشرقى، واحدة للإقليم العربى (الشرقى)، وأخرى للمناطق الناطقة بالتركية، وثالثة للمنطقة الإيرانية، ورابعة للهند، وخامسة للشرق الأقصى، وسادسة للمغرب العربى، ثم لجنة لأفريقيا. (٦٩) ولم تبدأ الجمعية إصدار صحيفتها الخاصة إلا فى ١٩٢٨، وهى «مجلة الرابطة الشرقية» الشهرية. وكان الأميران يوسف كمال وعمر طوسون يقدمان جزءا من تمويل المجلة، (٧٠) وظلت معظم فترة صدورهما تحت رئاسة أحمد شفيق ويتولى تحريرها على عبد الرازق.

وخلال معظم سنوات العشرينيات، تركز النشاط المحلى الرئيسى للجمعية فى تنظيم المحاضرات لأعضائها وللجمهور المصرى. ولم تعكس موضوعات هذه المحاضرات منهجا مشتركا بقدر ما كانت تعبيرا عاما عن الاهتمام بنهضة الشرق الثقافية. وقد شملت قائمة المحاضرين محافظين من أمثال محمد رشيد رضا، الذى تحدث عن «السيد جمال الدين الأفغانى وأثره فى النهضة الشرقية»، وصحفيين مثل محمود عزمى الذى قدم محاضرة بعنوان «رحلة إلى سوريا»، وعلمانيين على شاكلة منصور فهمى الذى حاضر عن «الحاجة الشرقية إلى التجديد» (٧١). كما أن تأثير النشاطات المحلية للجمعية على الرأى العام المصرى موضع شك. فالتقارير البريطانية حول التنظيم تقلل من أثره. ويعلن أحد التقييمات

التي صدرت في ١٩٢٦ أن «نشاطات هذه الجمعية لم تكن واسعة أو ذات أهمية كبيرة... في أي وقت من الأوقات» (٧٢)

ولربما كانت نشاطات الرابطة الشرقية الموجهة للخارج، خلال العشرينيات، أكثر أهمية. (٧٣) فخلال تلك الفترة، قام كثيرون من قادة الجمعية برحلات إلى الخارج في محاولة -ضمن أشياء أخرى- لإقامة صلات مع الشخصيات البارزة في الخارج، على أمل تأسيس فروع غير مصرية للجمعية. وفي ١٩٢٤، احتفلت الجمعية بذكرى حياة وكفاح «الشرقي» الذي لا يبارى جمال الدين الأفغاني، كما دأبت الجمعية على إقامة حفلات الاستقبال لأصحاب المقام الرفيع من الشرقيين، مثل ذلك الذي أقامته لوفود مؤتمر القاهرة للخلافة في مايو ١٩٢٦، ولشاعر الهند رابندرانات طاغور في نوفمبر ١٩٢٦، ولملك الأفغان أمان الله في ديسمبر ١٩٢٧. (٧٤)

هذا بالإضافة إلى تقديم المساعدات المالية للشعوب الشرقية الأخرى. مثال ذلك تقديم المساهمات للهِلال الأحمر التركي، ولضحايا الحرب الأسبانية-الريفية في ١٩٢٥، وللسوريين أثناء ثورتهم على الانتداب الفرنسي في ١٩٢٥-١٩٢٦. وقدمت الجمعية الأموال للحزب القومي الفارسي عام ١٩٢٣، وحاولت التوسط، في عامي ١٩٢٤ و ١٩٢٦، في النزاعات التي شهدتها شبه الجزيرة العربية، بين الملك حسين وعبد العزيز بن سعود في المرة الأولى، وفي منازعات الحدود بين المنتصرين من السعوديين و بين اليمنيين في المرة الثانية. (٧٥) وعندما أسفر التمرد السوري عن قصف دمشق في أكتوبر ١٩٢٥، لم تكتف الجمعية بإرسال مواد الإغاثة بل أرسلت احتجاجاتها على السياسة الفرنسية في سوريا إلى الحكومة الفرنسية وعصبة الأمم. (٧٦)

ومن الواضح أن كثيرا من تلك النشاطات كان من شأنه أن يورط الجمعية في السياسة. لكن تقريراً مرسل إلى الإنجليز في ١٩٢٧، يحذر من أن أحمد شفيق والرابطة الشرقية يعملان على نشر «الدعاية البلشفية» في بلاد الشرق، لم يلق التفاتاً من جانب السلطات البريطانية في القاهرة. فبعد تلخيص أهداف الجمعية في «دعوة الأمم الشرقية لأن تكون كتلة واحدة في مواجهة الاستعمار الأوروبي» تشير تلك السلطات إلى أن «أعضاء جمعية الوحدة الشرقية يمثلون أرفع المستويات العقلية والثقافية والدينية في مصر، ولا يمكن لمبادئ الشيوعية أن تلقى قبولاً أمثال هؤلاء الرجال» (٧٧)

وهناك ملاحظات ثلاث ينبغي تسجيلها، بشأن النشاطات المبكرة للرابطة الشرقية. أولها، أن الجمعية لم يكن لها سوى تأثير محدود على الحياة العامة المصرية والشرقية. فلم يكن لها فروعا خارج مصر. وفي داخل البلاد كانت الجمعية نادياً للسادة والأغنياء أكثر منها

حركة جماهيرية ؛ فاجتماعاتها لم تكن تجتذب سوى عدد محدود من الصفوة، وجهودها الخارجية فى الوساطة وتقديم الدعم للشرقيين مشكوك فى تأثيرها على الشئون الشرقية. وثانيها، أنه على الرغم من قناعة كثير من أعضائها بالطبيعة «الشرقية» لنشاطاتهم، فإن كثيرا من اهتمامهم كان منصبا على العالم العربى والإسلامى. فعلى الرغم من أن الجمعية كانت تقدم، من حين لآخر، محاضرات عن مناطق خارج الأقاليم العربية والإسلامية وتنظيم الاستقبالات للمرموقين من أمثال طاغور، إلا أن قاداتها كانوا من العرب والمسلمين بالأساس، وكانت نشاطاتها منصبة أساسا على البلاد العربية والإسلامية، ويبدو أنها كانت متورطة فى النزاعات السياسية العربية أو الإسلامية. وكما هو الحال بالنسبة للفكرة الشرقية بشكل عام، فقد كانت جمعية الرابطة الشرقية تسعى بالأساس لتشجيع التعاون العربى والإسلامى. أما ثالث تلك الملاحظات فهي أنها لم تلتزم بما أعلنته من نيته تحاشي التورط فى المسائل السياسية والدينية. فاتصالات كثير من زعماء الجمعية كانت موجهة نحو هدف سياسى هو تعزيز تضامن الشعوب الشرقية ضد العدو المشترك، أى الاستعمار الغربى.

ومثلما فشلت الرابطة الشرقية فى تفادى التورط فى مسائل السياسة الدولية، لم تفلح كذلك فى أن تنأى بنفسها عن قضايا السياسة الداخلية المصرية. ففى ١٩٢٥، عندما ثار الجدل حول كتاب على عبد الرازق التحديثى الطابع والمعادى ضمنا للملك، قدم عدد كبير من قادة الجمعية عريضة إلى الملك يدافعون فيها عن على عبد الرازق وكتابه، انطلاقا من مبدأ حرية التعبير. وعلى الرغم من أن العريضة لم تصدر عن الجمعية نفسها رسميا، فقد أسفرت التقارير الصحفية حول فحواها إلى استقالة اثنين من أكثر أعضائها محافظة، هما الشيخ محمد يخييت والشيخ محمد الدجوى. (٧٨) وفى ١٩٢٦، عارض عدد من الشخصيات البارزة المتصلة بالجمعية، وعلى رأسهم أحمد زكى وعلى عبد الرازق، علنا، مؤتمر الخلافة، الذى أعد «العلماء» المصريون لانهجاده فى مايو ١٩٢٦. (٧٩) ونتيجة لهذه التدخلات فى الجدل الذى دار حول مسألة الخلافة فى العشرينيات، بدأ القطاع المحافظ من الرأى العام، تدريجيا، يرى الرابطة الشرقية كمعقل علمانى. وحسيما وصفها الملك فيصل، فى لقاء له مع أحمد شفيق فى ١٩٢٧، فقد كانت الرابطة الشرقية - حسب ألفاظه - «جمعية لا دينية، أو أنها فرنسية، وأن لها باطنا غير ظاهرها». (٨٠)

فى أواخر العشرينيات، كان للخلاف - المدعوم من داخل وخارج الجمعية - حول توجهاتها، أن يظهر. فعندما بدأ صدور «مجلة الرابطة الشرقية» فى ١٩٢٨، كان رئيس تحريرها هو التحديثى القح على عبد الرازق. وعلى الرغم من أن الصحيفة لم يكن لها، فى فترة رئاسته، خطا حزبيا وتنشر موادا كذلك للمحافظين، فإن عددا من محرريها الأوائل كانوا من الليبراليين البارزين، أمثال منصور فهمى وطه حسين ومحمد حسين هيكل، وحتى

سلامة موسى، وهو -حسب اعترافه- «ملحد من الشرق». (٨١) وكان هذا التجمع التحديثى أكثر مما يحتمله قائد آخر من قادة الجمعية، هو المهيب محمد رشيد رضا. فقد سبق له، دون جدوى، معارضة تعيين عبد الرزاق، من داخل الجمعية. (٨٢) وعندما أثبتت محتويات المجلة أشد مخاوفه، خرج بانتقاداته إلى العلن، ونشر انتقادات مطولة لأعدادها الأولى، متهما مجلة الرابطة الشرقية ومحرريها بـ«عدم التدین» لنشرهم «ثقافة إلحادية» من خلال نشر آراء أمثال أولئك التحديثيين، وأن التقارير الإخبارية عن أقاليم الشرق تتضمن موادا تتعاطف مع الأنظمة التحديثية والراديكالية فى تركيا وإيران وأفغانستان. (٨٣) ورد على عبد الرزاق على رشيد رضا بهجوم مضاد، متهما إياه بأنه لا يرى فى معارضته لمايجرى من تغيير فى تركيا وإيران وأفغانستان سوى «أشباح»، وبإساءة تفسير الرسالة الإصلاحية لمرشديهما الفكرين المشتركين، الأفغانى ومحمد عبده. (٨٤)

وكما هو متوقع، كان لهذا الصراع العلنى القظ أثره السلبى على تنظيم كان هامشيا بالفعل. فداخليا، أدى الصراع إلى جدل بين قيادة الجمعية حول محتوى صحيفتها، كان رشيد رضا خلاله على رأس المنتقدين واحمد شفيق المدافع الأول عن رئيس تحريرها. وعندما انتصر مؤيدو عبد الرزاق فى هذا الخلاف، واتخذ مجلس الجمعية قرارا رسميا بالموافقة على اتجاه المجلة تحت رئاسة عبد الرزاق، (٨٥) أعلن رشيد رضا انسحابه من الجمعية التى أسهم فى تأسيسها. (٨٦) وبدأت الصحف تتحدث عن اتجاه آخر معارض للتحديث اتخذته الجمعية بوضوح. (٨٧)

لم تؤثر الخلافات الداخلية التى شهدتها الجمعية فى أواخر العشرينيات على أنشطتها الموجهة إلى الخارج. فقد ظلت تستقبل رجالات الشرق من يزورون مصر، وكان زعماءها أنفسهم نشطين فى نشر رسالتها فى البلاد الشرقية الأخرى. (٨٨) وبحلول ١٩٢٩ كانت صحيفة الجمعية توزع بانتظام فى دمشق وبغداد ويومباى. (٨٩) وظلت النشاطات الدولية للعصبة الشرقية كما كانت فى السابق، بما فى ذلك التوسط فى الخلاف الذى نشب بين علماء جاوة والملايو، والمشاركة فى الأحداث الثقافية العربية مثل إحياء ذكرى أبو العلا المعرى شاعر العصور الوسطى، والجهود المجهضة لإنشاء أكاديمية عربية دولية. (٩٠) كما فشلت كذلك الجهود لعقد مؤتمر شرقى عام فى ١٩٣٠، وربما يعود هذا إلى تراخى تأييد البلاد الشرقية الأخرى لهذا المسعى. (٩١) يضاف إلى هذا أن الجمعية داومت التورط فى الصراعات السياسية لشعوب الشرق فى أواخر العشرينيات. فقد عارضت إجراءات القمع الإيطالية فى ليبيا والتشريعات المعادية للإسلام التى قررتها فرنسا فى كل من تونس والمغرب، وكانت نشطة بوجه خاص فى تأييد الموقف الإسلامى فى الخلاف حول الحائط الغربى للأقصى بفلسطين. (٩٢)

وعموما ، فقد ظل نفس المحتوى العربى - الإسلامى للرابطة الشرقية ، الذى تبنته المنظمة منذ بداياتها الأولى ، يعبر عن نفسه خلال السنوات الأخيرة من عمرها . فكانت نشاطاتها الخارجية موجهة للعالم العربى فى المقام الأول ، ثم الشرق الأوسط غير العربى ، وفى النهاية يجرى المسلمون من خارج الشرق الأوسط . وعلى الرغم من أن مجلة الرابطة الشرقية كانت تحوى من حين لآخر مقالات حول « النهضة » فى الصين واليابان أو التطورات الراهنة فى الهند ، (٩٣) إلا أن من الواضح أن الجمعية لم توجه نشاطاتها نحو غير العرب ، أو بعيدا عن سكان الشرق الأوسط أو غير المسلمين . ففى الممارسة ، كانت شرقية الجمعية تعنى عربى - إسلامى .

ويحلول ١٩٣٠ ، كانت علامات الموت الوشيك للرابطة الشرقية قد أخذت فى الظهور . فصارت مجلتها تفتقر إلى التمويل ، ومع نهاية ١٩٣٠ ، بدأ الحديث عن وجود مصاعب مالية ومناشدة القراء تقديم إلعون المالى من أجل استمرار صدورها . (٩٤) وفى نوفمبر ١٩٣٠ ، اضطر واحد من أنشط قادة الجمعية ، هو احمد شفيق ، إلى التوقف عن عمله كناشر للمجلة لسوء حالته الصحية . (٩٥) وكانت أبرز دلائل ما تعانیه الجمعية من مصاعب فى ١٩٣٠ هو اضطرارها إلى إغلاق ناديهما مع نهاية ذلك العام ؛ واتخذت الجمعية مقرا جديدا لها بمنزل رئيسها السيد عبد الحميد البكرى . (٩٦) ويصف تقرير بريطانى ، صدر فى أوائل ١٩٣١ ، الجمعية بحالتها آنذاك بأنها « غير جديرة بالاعتبار » . (٩٧)

وجاء توقف الرابطة الشرقية فى ١٩٣١ ، فى صورة تحليل تدريجى أكثر منه موت مفاجئ . فعلى الرغم من عقد اجتماع عام للأعضاء واختيار مجلس إدارى جديد فى ربيع ١٩٣١ ، (٩٨) فإن هذا المجلس لم يجتمع ، على ما يبدو ، مرة أخرى . وتوقفت مجلة الجمعية عن الصدور فى يوليو ١٩٣١ ولم يمض على صدورها غير ثلاث سنوات ، بالرغم من إعلان رئيس تحريرها ، فى أواخر ١٩٣١ ، عزمه على مواصلة صدورها . (٩٩) والحقيقة أن جمعية الرابطة الشرقية كان لها أن تختفى من الوجود بفعل اجتماع كل من الشقاق الحزبى و كبر السن والامبالاة بعض مؤيديها . فالبعض من قادتها انفصل عنها اعتراضا على توجهاتها ؛ وانزوى البعض الآخر ؛ كما تغيرت اهتمامات غيرهم . وقد اجتمعت كل هذه الأسباب لتعلن أن الزمن لا يسمح بقيام منظمة شرقية الاتجاه فى مصر . ولم تستغرق المسألة أكثر من عقد من الزمان .

تأمل الفكرة الشرقية

كان الجيل الشرقى الذى شهدته مصر خلال العشرينيات ظاهرة مركبة ومحيرة فى ذات

الوقت. فهي تنطوي، في بعض جوانبها، على مفارقة تاريخية، وتمثل استمرارا للاتجاه العثماني- الإسلامي الذي ساد فترة ما بين الحربين، في عقد لايحيد نزعات التعاون الإقليمي. فهو، بتعبير آخر، معنى مبتسر، يستلهم مفهوما أوسع للتضامن الأسوي- الإفريقي الذي لم يكن من الممكن أن يتحول إلى تيار أساسي إلا بعد الحرب العالمية الثانية. لقد كان تيارا ثانويا بالنسبة للمصريين، ولاوجود له إلا كعنصر خاضع للقومية القطرية المصرية التي سادت العقد. فالصياغة الفكرية للمصريين من مؤيدى الفكرة الشرقية كانت في الغالب إما تعميمات ضبابية أو استنباطات مشوشة، تتميز بالتمنيات الطيبة للشرق وللعلاقات الطبيعية بين شعوبه، مع توقعات مبالغ فيها لمظاهر الترابط الشرقى. وعلى المستوى البرامجى، فالتجليات الهامة والتفصيلية للتضامن والتعاون الشرقى كانت قليلة للغاية. أما على المستوى العملى، فلم يقدم الكثير فى سبيل تشجيع التعاون الحقيقى بين شعوب الشرق.

لكن على الرغم من محدوديتها، لم تخلو الفكرة الشرقية من بعض الأهمية فى فهم تطور الاتجاهات القومية فى مصر الحديثة. فمجرد تبني الفكرة الشرقية لإقامة منظمة فى مصر العشرينيات على شاكلة الرابطة الشرقية لأمر مهم بحد ذاته. فهو، من ناحية، يمثل استمرار قوة مشاعر التضامن والانتماء الخارجى لدى كثير من أفراد النخبة المصرية، حتى قبل انهيار الإمبراطورية العثمانية وظهور الدولة المصرية المستقلة. وهو يشير، من ناحية أخرى، إلى بدايات ظهور شعور أحدث بعدم الارتباط مع الغرب بمصير مشترك، ذلك الشعور الذى نجم عن سيادة التأثير الغربى على العالم منذ القرن التاسع عشر والذى زاد مع الحرب العالمية الأولى، وظهور أفكار حق تقرير المصير الوطنى والثورة الناجمة عن تلك الحرب. فحتى فى ذروة القومية القطرية المصرية، يمكننا أن نجد قائلا داخل قطاع كبير من الرأى العام المصرى المثقف مع البلاد والشعوب المجاورة.

والأمر الأكثر أهمية أن الظاهرة الشرقية فى العشرينيات قدمت إسهاما محددا فى مجرى تطور القومية فى مصر الحديثة. فالأهمية التاريخية للفكرة الشرقية والرابطة الشرقية إنما تعود إلى ما قدمناه من تأييد للقضايا العربية والإسلامية داخل مصر فى وقت سادت فيه البلاد النظرة القومية القطرية المصرية، وهى ايدىولوجية كانت تتسم فى الغالب بالعلمانية والانعزالية. والمفهوم الشرقى، وكذلك تنظيمه، بتذكيرهما للمصريين بروابطهم بالعالم الشرقى حولهم، فى عقد يتسم، على العكس، بسيادة الفكرة المصرية، قد أسهم إلى حد ما فى ما شهدته حركة الرأى العام المصرى فيما بعد من المزيد من الاهتمام بالقضايا العربية والإسلامية. فلربما كان اتصال المصريين بالأفكار الشرقية فى العشرينيات - برغم عدم تحقيق التجربة لنتائج ملموسة - أمرا ضروريا لتوضيح علاقة مصر بعالم ماوراء وادى النيل. ولربما كان ضروريا أن يمر المصريون بالمرحلة الشرقية قبل أن يصبح بمقدورهم تحقيق تضامن داخلى أوثق ذي محتوى أكثر تحديدا.

الخلاصة

انتصار العقيدة المصرية

يتسم تطور الاتجاهات الوطنية في مصر، في الفترة ١٩٠٠-١٩٣٠، بعملية مركزية واحدة، هي سيادة المنظور القومي القطري المصرى. وعلى الرغم من الاجتهادات النظرية، من جانب المثقفين المصريين، حول النظرة القومية في السنوات الأولى من القرن، فقد ظلت الفكرة المصرية قوة هامشية دون أثر ملموس سواء على الحياة السياسية أو السوسيو \ ثقافية لمصر حتى الحرب العالمية الأولى. ولم يتحقق للعقيدة المصرية، في فترة ما بعد الحرب، أسسها إلا بفضل التغيرات الداخلية والداخلية العنيفة خلال السنوات التي أعقبت الحرب. وبحلول العشرينيات، لم تعد القومية القطرية المصرية منظورا وطنيا سائدا يتبناه المثقفون المصريون فحسب، بل أصبح الهدف الأساسى للحياة السياسية والمؤسسية والثقافية لمصر.

كان لسيادة الفكرة المصرية خلال العشرينيات أن يجعل من تلك الفترة عهدا فريدا في تاريخ مصر الحديثة. فلم يحدث لثخبة مصر، قبل أو بعد تلك الفترة، أن توحدت، في رؤيتها وممارستها، تحت لواء منظور قومي واحد. ولم تحظ الفكرة المصرية بتلك السيادة في أى مرحلة أخرى من مراحل تطور مصر الحديثة.

لقد أثرت الفكرة المصرية في العديد من جوانب الحياة الوطنية المصرية بعد ثورة ١٩١٩. فعلى مستوى التطور الفكرى، أصبحت الفكرة المصرية في تلك الفترة المصدر الرئيسى للهوية الذاتية المصرية والولاء والانتماء الوطنى. كانت مصدر الإلهام لصورة جمعية مصرية جديدة للمصريين، تعطى معنى جديدا لماضى مصر وحاضرها. وكانت هي الإطار لإعادة قراءة وتفسير التاريخ المصرى، وكذلك لوضع رؤية جديدة لمستقبل مصر. والفكرة المصرية، كما فصلها المثقفون الوطنيون المصريون في العشرينيات، تتعهد كذلك بدور مختلف تماما لزعامة مصر ونفوذها الدولى فى مجتمع الأمم.

وعلى المستوى الفكرى، كان للفكرة المصرية وظيفة أخرى هي تقديم الحل للتوتر القائم بين المجتمع التقليدى المصرى والمدنية الغربية الحديثة. فهي تقدم حلا وسطا مقبولا بين الرغبة فى الإبقاء على الشعور المحلى بالهوية والتأكيد على التقاليد التاريخية المصرية

واستمرارها، وبين الإدراك المستجد بالحاجة إلى التكيف السريع مع الأوضاع المتغيرة للعصر الحديث وانفتاح الحياة المصرية على المؤثرات المعاصرة. فالفكرة المصرية تحقق الهارمونية بين التقليدية والتغيير، من خلال تقديم إجابة متماسكة لكل من الحاجة إلى هوية قومية أصيلة والرغبة في تحقيق التقدم والحداثة. إنها تعد بالتخلص من التحدُّر التاريخي المتجسد فى الجماعة الإسلامية التاريخية والتراث الثقافى العربى وكذلك الشرق الآسيوى، كسبيل لإعادة مصر إلى وسطها «الطبيعى»، أى البحر المتوسط والغرب. وفى الوقت نفسه، توفر الفكرة المصرية، للمصريين، الوسيلة لتحقيق الحوار التاريخى بينهم وبين العالم أجمع، ومن ثم السماح للأمة بالالتحاق بالمشروع العالمى للحداثة والتقدم. وبهذا، يمكن للفكرة المصرية أن تضع حدا للتوتر القائم بين الشرق والغرب، فى الحاضر والمستقبل.

على الصعيد السياسى، أصبحت الفكرة المصرية أساسا لإقامة وتسيير الدولة القومية المصرية الحديثة. فداخلها، كان الدستور والبرلمان، ووزارات البلاد وبيروقراطيتها، وحركة الحكومة اليومية، ونشاطات الأحزاب السياسية الجديدة، بل وقيم الليبرالية والعلمنة التى سادت فى العشرينيات .. كان كل ذلك انعكاسا للاتجاه القومى القطرى المصرى ؛ تنبع منه وتسعى إلى تعزيزه. وخارجيا، كانت دبلوماسية الدولة المصرية الجديدة تنطلق من منظور الفكرة المصرية، الذى يرى مصر كوحدة منفصلة ، لاشأن لها بالعوامل الإسلامية والعربية والشرقية المتخلقة، و ترتبط بالغرب المتقدم والفعال.

ويمكننا كذلك أن نرى أثر الفكرة المصرية على الحياة الاقتصادية، حيث كانت بمثابة الأساس لاستراتيجية اقتصادية جديدة. فقد لعبت دورا هاما فى تحديد المؤسسات الاقتصادية العامة والخاصة الجديدة التى قامت فى مصر فى العشرينيات، وكذلك تقرير العلاقات الاقتصادية بين مصر والمنطقة والعالم. وفى مجال الثقافة، قدمت الفكرة المصرية محتوى جديدا للثقافة المصرية. فقد كانت الأساس لبرنامج تعليمى جديد بمنهج قومى جديد، أصبح، فيما بعد، مصدرا لرموز وقيم جديدة لشباب المصريين. كما قدمت الفكرة المصرية برنامج العمل لازدهار الأدب المصرى فى العشرينيات. فعبر تلك العقيدة، وفى سبيل إعلاء شأنها، سعى الأدباء والفنانون المصريون إلى خلق أجناس ومعايير جديدة لتربية أذواقهم الفنية الجديدة.

وفى الوقت نفسه، وهب دعاة الفكرة أنفسهم لتجديد التقنيات الأدبية والفنية التقليدية حتى يمكنهم مسايرة هذه الثقافة الوطنية الجديدة ذات التوجه المصرى. كما أصبحت الفكرة المصرية مصدر إلهام لصحافة مصرية فعالة جديدة، ولظهور صحف أدبية وثقافية وسياسية تنضم بنكهة مصرية واضحة، وباختصار، كانت الفكرة المصرية هى منظور العصر، ومصدر

معظم التحولات الرئيسية التى شهدتها مصر، وكذلك المبدأ الأساسى الذى يدفع الحياة القومية لـ «مصر الجديدة» فى مرحلة ما بعد ١٩١٩.

إن تفرد تلك الفترة فى تاريخ مصر إنما يعود كذلك إلى قدرة المنظور المصرى القطرى على تحييد الاتجاهات القومية البديلة. فسواء قبل العشرينيات ، أو بعدها، لم تبرز أى من الاتجاهات القومية الأخرى للمنظور القومى المصرى. فالتوجه نحو الإمبراطورية العثمانية كان قد انتهى تماما خلال تلك الفترة. وكانت مشايعة التراث الإسلامى والجماعة الإسلامية قد تراجعت كثيرا بين الصفوة المصرية ولم يعد لها سوى تأثير عرضى على الحياة السياسية والثقافية للأمة المصرية الجديدة، برغم استمرار قوتها فى الحياة الشعبية . وتعرض التراث العربى لهجوم ضار فى مصر فى تلك الفترة، وكان ينظر إليه باعتباره عنصرا غير مصرى ومعاد للتقدم فى ماضى مصر. وكانت إقامة وضع قومى جديد وتحقيق الحداثة التامة يعتمد كلية على مصريتهما، ومصريتهما وحدها.

ولقد أضفى الانتصار الكامل للعقيدة المصرية سمة أخرى على تلك المرحلة الفريدة من تاريخ مصر الحديث، تمثلت فى ذلك القدر الكبير من الإجماع والوحدة الفكرية التى شهدتها المجتمع المصرى، خاصة بين نخبته. فخلال تلك الفترة، كانت الفكرة المصرية، عقيدة وتطبيقا، إطارا موحدًا لكثير من التيارات السياسية والفكرية الموجودة داخل المجتمع المصرى. كما كانت قوة توحيد فى الحياة المصرية، تتجاوز خلافاً الاتجاهات السياسية المختلفة والخصومات الشخصية، بل وحتى الجماعات الاجتماعية. لقد كانت بمثابة الركيزة لوضع قومى تميز - على الأقل فى جو التفاؤل والأمل الذى أعقب ثورة ١٩١٩ - بالإجماع فيما يتعلق بالمسائل الوطنية الأساسية. فمن الواضح أن الفكرة المصرية جاءت استجابة لمتطلبات الكثير من المجموعات التى تشكل المجتمع المصرى. الرغبة فى التحرر الوطنى من السيطرة الأجنبية ؛ التطلع إلى البطولة الجماعية والتضحية والعظمة بعد قرون من الذل والخضوع ؛ الأمل فى المارقة السياسية والمزيد من الوحدة فى الحياة المصرية ؛ التطلع إلى التقدم الاجتماعى والثقافى وإلى استراتيجية قومية تقدمية للتنمية .. كل ذلك بدت العقيدة المصرية قادرة على الوفاء به. ومن المؤكد أن المرحلة لم تخلو من الصراعات السياسية فيما بين أوساطها الدينية والعلمانية وطبقاتها الاقتصادية وأجيالها المختلفة. لكن من المنظور التاريخى ، الذى يرى تلك المرحلة فى علاقتها بما سبقها وماتلاها من مراحل، فقد كانت هذه الصراعات أقل حدة مما شهدته الفترات الأخرى. بل أن صراعات العقد لم تكن، إلى حد كبير، حول توجه مصر القومى؛ فالفكرة المصرية التى سادت تلك الفترة كانت موضع اتفاق القوى السياسية والاجتماعية المختلفة فى مصر.

إن الانتصار الكاسح للقومية القطرية المصرية وما أسفر عنه من ظهور هذه المرحلة المتفردة من تاريخ مصر الحديث، يمكن تفسيره على ضوء العلاقة بين التطورات السياسية والفكرية التى شهدتها المرحلة وبين الأوضاع التاريخية التى أحاطت بها. فقد خلقت التغيرات الثورية التى شهدتها السنوات ١٩١٨-١٩٢٤، مسارا تاريخيا جديدا وتحديا تاما، من ثم، للنظرة الفكرية والممارسات السياسية للمصريين. فكانت العقيدة المصرية ردا على التحدى الجديد لفترة مابعد العثمانية. وقد بدت الفكرة نموذجا وحيدا يمكن للمجتمع المصرى عن طريقه أن يتكيف مع أوضاع عصر تاريخى جديد. فانهيار الوضع السياسى التقليدى، والقبول بمبدأ تقرير المصير الوطنى، وثورة ١٩١٩ الشعبية، كل ذلك اجتمع ليقود إلى الايمان بأن من المحتم أن تكون مصر ذات التوجه القومى الذى يهب نفسه لها وحدها، هى الوريث للوضع العثمانى-الإسلامى القديم.

على أنه لا ينبغي أن نتناول نظرة العقيدة المصرية، الذى كان السياسيون والمثقفون الوطنيون يرون العالم حولهم، من خلاله من المنظور الميكانيكى وحده. فالمصريون لم يكونوا مجرد استجابة لأحداث خارجية. وهم بدافع من رغبتهم للالتحاق بالعالم السريع التغير، ذهبوا إلى أبعد مما استوجبه ضغوط اللحظة. فقدموا نظرة خاصة للعالم، هى المنظور الوطنى القطرى، كإطار موحد لحياتهم وفكرهم ونشاطهم. وأضافوا على الماضى والحاضر والمستقبل معنى تابعا من الفكرة المصرية، وأصبح التفسير النابع من هذه الفكرة هو المرشد المفاهيمى لسلوك المصريين فى العالم المحيط بهم. كما صاغت الفكرة المصرية مجمل الآمال والتطلعات التى حددتها النخبة المصرية لنفسها، وقررت توجهاتها النظرية والعملية نحو كل من القضايا الداخلية والخارجية، وكذلك الأهداف والوسائل القومية التى تبنتها فى سبيل تحقيق هذه الأهداف.

لم يكن تأثير منظور المثقفين الوطنيين المصريين، فى فترة مابعد الحرب ليقل عن تأثير الفكرة المصرية. فتفسيرهم للعالم من حولهم حاول دائما أن يضى على أية ظاهرة معنى وطنيا قوطريا - وفرعونيا فى الغالب - وينفى فى الوقت نفسه أية معان «أجنبية»، عربية كانت أو إسلامية أو شرقية. وإلى ماوراء هذا، كانت الرغبة العارمة فى التحديث، والإبداع الذى نلحظه فى شتى مجالات الحياة، والراديكالية العلمانية، وماشهدته الفترة من فعالية وانسجام، كان كل ذلك انعكاسا لـ «نظرة» جديدة نابعة من العقيدة المصرية.

وينفس الطريقة، لم تخرج اتجاهات وتحركات قيادة مصر السياسية عن إطار نظرتها ذات التوجه المصرى. فسواء تعلق الأمر بالمسائل الداخلية، مثل التطورات الدستورية أو البناء السياسى والنظام التعليمى، أو نظرتهم إلى المؤثرات العربية والإسلامية والشرقية الخارجية،

كان المنظور المصرى بمثابة البوصلة التى توجه نظرتهن إلى العالم وتحكم حركتهن فيه. فقد كانت العقيدة المصرية تصبغ كل الأشياء بصبغتها، سواء عند المثقفين أو السياسيين.

لكن الأوضاع التاريخية لمرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى، والتى أفرزت الفكرة المصرية، لم تكن أبدية. فعندما بدأت تفسح الطريق أمام الأوضاع الداخلية والقطرية الجديدة، اعتباراً من أوائل الثلاثينيات فصاعداً، بدأ الاتجاه الوطنى القطرى كذلك فى إفساح الطريق أمام منظورات قومية بديلة كانت أكثر اتساقاً مع الواقع آنذاك. وقد ساعد قصور العقيدة المصرية وعجزها عن إدراك ماعلق عليها من آمال على اضمحلالها. ومع الدخول فى سياق تاريخى جديد والفشل النسبى للفكرة المصرية فى الثلاثينيات، كان للاتجاهات قومية واستراتيجية أخرى أن تظهر على الساحة السياسية المصرية.

لقد كانت فترة الثلاثينيات والأربعينيات، التى تلت ذلك، فترة مختلفة تماماً فى مسيرة مصر القومية. فبدلاً من سيطرة المنظور الوطنى الخاص والسيادة النسبية للاتجاهات والبرامج الوطنية، التى ميزت الفترة السابقة، اتسمت الفترة التالية بظهور قوى جديدة فى السياسة والمجتمع المصرى، وتراجع المنظور الوطنى التابع من الفكرة المصرية أمام الاتجاهات الوطنية التقليدية، والمطالبة بتغييرات هامة فى السياسات القطرية للدولة المصرية. وكان للعداوات التى ظهرت بين القوى الاجتماعية، والاتجاهات الوطنية المتنافسة، والبرامج المتنافسة للعمل الوطنى أن تجعل التطور اللاحق للقومية فى مصر أكثر تشوشاً، ومتعدد الاتجاهات، وأكثر تعقيداً مما كان عليه الحال فى العشرينيات.

وقد أدى تفاعل تلك العناصر المتناقضة، فى الثلاثينيات والأربعينيات، إلى نمط من التطور القومى يختلف تماماً عما شهدته العشرينيات. فعلى المستوى الداخلى، سرعان ما أفسحت القومية القطرية المصرية الطريق أمام أيديولوجيات قومية أكثر إسلامية وذات توجه عربى. وعلى المستوى الخارجى، رضخ الزعماء السياسيون للضغوط المفروضة عليهم لتبنى سياسة خارجية أكثر عربية وإسلامية. وجاءت الاتجاهات والسياسات التى شهدتها الثلاثينيات والأربعينيات بمثابة قطيعة جذرية مع الفكرة المصرية التى سادت فى فترة ما بعد ١٩١٩. وبمرور الوقت، كان لهذه التيارات الجديدة أن تندمج فى اتجاه قومى جديد مسيطر، هو القومية المصرية العربية الذى بلغ ذروته مع النظام الثورى فى فترة ما بعد ١٩٥٢.

الهوامش

هوامش المقدمة

- (١) Antony D. Smith, *Theories of Nationalism* تعريفنا للقومية مستمد أساساً من Ernest Smith, *Nations* (New York, 1971) الفصل الأول والسابع. انظر كذلك *Land and Nationalism* (Ithaca, 1983) الفصلين الأول والخامس.
- (٢) بالنسبة للنقاشات المتعلقة بالقومية التي تركز على جوانبها الأيديولوجية، انظر، Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (New York, 1944)؛ Elie Kedourie, *Nationalism in Asia and Africa* (New York, 1960) المقدمة.
- (٣) John Higham, "Intellectual History and Its Neighbors" *Journal of the History of Ideas*, 15 (1954), 339-347 (quotation from 341)
- (٤) Gordon S. Wood, "Intellectual History and the Social Sciences" in John Higham and Paul K. Conkin (eds) *New Directions in American Intellectual History* (Baltimore, 1979), 27-41 (quotation from 32); see also Murray G. Murphey, "The Place of Beliefs in Modern Culture" in Higham and Conkin, *op.cit.*, 151-166, especially 153-154. For a broader anthropological development of this approach, see Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York, 1973), 3-30, 87-125, 193-233.
- (٥) Rush Welter, "On Studying the National Mind" in Higham and Conkin, *op.cit.*, 64-82 (quotation from 73)
- (٦) Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge, 1963), Introduction and Arthur O. Lovejoy, "Reflection on the History of Ideas," *Journal of the History of Ideas*, 1 (1940), 3-23. "النسبة لتقد منهجه"، راجع Quentin Skinner.

- ner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", History and Theories, 50 (Winter 1971)
- Wood, op.cit., 34 (٧)
- Skinner, op. cit., 39-48 ; Hig-: راجع : القريني ، حول نقد المنهج (٨)
- ham, op.cit., 341 ; Dominick LaCapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts" in Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan (eds), Modern European Intellectual History: Reappraisal and New Perspective (Ithaca, 1982), 47-85
- Gene Wise, "The Con-من: الثاني Higham, op.cit., 341 : الاستشهاد الأول من : (٩)
- temporary Crisis in Intellectual History Studies" Clio, 5(1975), 55-69 والاستشهاد من ص ٦٩.
- Karl Manheim , Ideology and Utopia : An Introduction to the Sociol-- (١٠)
- ogy of Knowledge (trans. by louis Wirth and Edward Shils: New York, 1936) chapter one.
- R. G. Collingwood, An Essay on metaphysics (Oxford, 1940), 73 (١١)
- Menhaim, op.cit., 3 (١٢)
- David A. Hollinger, "Historians and the Discours of Intellectuals", in (١٣)
- Higham and Conkin, op.cit., 42-45, 55-60
- Robert Dranton, "Intellectual and Cultural History", in Michael Kam-- (١٤)
- men (ed), The Past Before Us : Contemporary Historical Writing in the United States (Ithaca, 1980), 327-354 (quotation from 337) والنسبة
- Roger Chartier.: راجع : للتقاضي المتعلق بمشكلات التصنيف في التاريخ الثقافي ، (١٥)
- "Intellectual History or Sociocultural History ? The French Trajectories" in LaCapra and Kaplan, op.cit., 13-46
- John C. Greene, "Objectives and Methods in Intellectual History", The (١٥)
- Mississippi Valley Historical Review, 44 (1957), 58-74 (quotation from 67)
- Collingwood, op.cit., chapter five (١٦)
- Greene, op.cit., 59 (١٧)
- نفسه ص ٦٠. (١٨)

هوامش المدخل : الاتجاهات الوطنية في مصر ١٩٠٠-١٩١٤

- (١) البرت حوراني، الفكر العربى فى عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩٣٩ (لندن، ١٩٦٠)، ص ٣٤١-٣٤٢.
- (٢) هناك تفسير مثير لطبيعة الولايات فى المجتمع الإسلامى نجده فى Ira M. Lapidus , Muslim Cities and Islamic Societies , in Ira M. Lapidus(ed) , Middle Eastern Cities (Berkley , 1969) , ونجد تطريرا له فى دراستها The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society , International Journal of Middle East Studies , 6 (1975), 368-385 .
- (٣) Bernard Lewis ,The Emergence of Modern Turkey (London, 1961), 334-337. انظر الحلة الإسلامية، لتكوين فكرة مرجزة حول
- (٤) لعبارة لجاك بيريك من كتابه Egypt: Imperialism and Revolution (trans. by Jean Stewart: London, 1977), 273.
- (٥) للتعرف على أفكار الظهطارى السياسية، راجع : حوراني، مرجع سابق، ص ٧٣-٨٠.
- (٦) للتعرف على البيانات التركية المعادية الموجهة لعرايى راجع: Ahmed Urabi, ed. and trans. by Trevor Le Gassic, The Defence Statement of Ahmed urabi (cairo, 1982), 18-25 Wilfred Scawen Blunt, Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events (London, 1907), 172, 251, 344-345: The Earl of Cromer, Modern Egypt (two vols: London, 1908), 1, 209, 324. أما بيانات الزعماء العربيين، بما فيهم عرايى نفسه، الموالية للعثمانيين، فنجدها فى- Alexander Scholer, Egypt for Egyptians! The Socio -Political Crisis in Egypt, 1878-1882 (London, 1981), 173, 175, 196, 246, 262, 286 (quotation from 175 and 262).
- (٧) نفسه، ص ١٧٥، ١٧٩، ١٨١، ٢٣٨، ٢٤٧، ٢٦٣، ٢٦٤ (الاستشهاد من ص ٢٣٨).
- (٨) عبد العظيم محمد رمضان، تطور الحركة الوطنية فى مصر من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٦ (القاهرة، ١٩٦٨) ص ٢٩.
- (٩) لمناقشات أخرى حول الأساس الأدائى لجانب كبير من المشاعر المصرية الموالية للعثمانية بعد ١٨٨٢، انظر: ذوقان قرقوط، تطور الفكرة العربية فى مصر، ١٨٠٥-١٩٣٦ (بيروت، ١٩٧٢) ص ٢٤٥-٢٤٦، وهشام شرابى Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914 (Baltimore, 1970), 107.
- (١٠) نوقشت هذه المسألة فى: محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر (جزآن: القاهرة، ١٩٥٤) ص ٢٣، ٢٩، ٣٢، ٣٥، ٣٩-٤٠، ٤٤؛ انظر كذلك Mou-

nah A.Khouri, Poetry and the Making of Modern Egypt (Leiden, 1971), ٢٠٢

(١١) مصطفى كامل، «الإسلام»، مجلة اللواء، ١٥، نوفمبر، ١٩٠٠، ص ٩-١٥ Fritz Steppat, Nationalismus und Islam bei Mustafa Kamil, Die Welt des Islam, 4(1955-1956), 251-281.

(١٢) مصطفى كامل، «رابطة الدين ورابطة الوطن»، اللواء، ١٥، رمضان ١٣١٧، وقد أعيد نشره في : على فهمي كامل، مصطفى كامل في ٣٤ ربيعاً (٩ أجزاء: القاهرة، ١٩٠٨-١٩١١)، ج ٩، ص ٢٤٩-٢٥٥ (الاستشهاد من ص ٢٥٠) : انظر كذلك Steppat، مرجع سابق، ص ٢٦٦-٢٨٣ : فاروق أبو زيد، أزمة الفكر القومي في الصحافة المصرية (القاهرة، ١٩٧٦)، ص ٥٩-٦٠.

(١٣) راجع هذا النقاش في : Islam, : Mustafa Kamel's Party, Dennis Walker, Pan-Islamism, and Nationalism, part 1, Islam and the Modern Age, 11(1980), 329-388 ' part 2, ibid., 12(1981), 1-43 ' part 3, ibid., 79-113 (وهذه النقطة مفصلة بشكل خاص في الصفحات

Steppat, op. cit., 266-297. انظر كذلك، ٢٠٢-١٣٠٥-٢٨، ٣٢) : انظر كذلك.

(١٤) Walker, op. cit., part 1, 348' part 2, 3, 9-11, 21-24 ' op. cit., انظر : 294-314.

(١٥) انظر: مصطفى كامل، «الدولة العلية ومصر» في : على فهمي كامل، مرجع سابق، ج ٦، ص ١٨٥-١٩٣ : وكذلك ج ٩ ص ٣-٥، ٧٧-٧٨، ١٣٧-١٣٨، ١٧٠-١٧٦، Steppat, op. cit., 287-297' Walker, op. cit., part 2, 10' part ٢١٨-٢١٥، ٨٠، ٣٠.

(١٦) سبق مناقشة هذا في : حسين، مرجع سابق، ص ١، ٦-١٠ : وانظر كذلك Arther Goldsmith, Jr., The Egyptian Nationalist Party, 1892-1919, in P.M. Holt (ed), Political and Social Change in Modern Egypt (London, 1965), 317..

(١٧) انظر Walker, op. cit., part 3, 81, 87, 94-100 (quotation from 96)

(١٨) انظر : ا.ل. رزق، «أزمة العقبة المعروفة بعادنة طابا ١٩٠٦»، المجلة التاريخية المصرية، ١٣ (١٩٦٧)، من ص ٢٤٧-٣٠٥، وخاصة ص ٢٨٧، ٢٩٦ : أبو زيد، مرجع سابق، ص ١٥٢ Afaf Lutfi al-Sayyid, Egypt and Cromer : A Study in Anglo-Egyptian Relations (New York, 1969), 166-167 ' Robert L. Tignor, Modernisation and British Colonial Rule in Egypt, 1882-1914 (Princeton, 1966), 278-279 ' Uriel Heyd, Hamashber shel Mifraz

Eilat bi-Shant 1906 (in Hebrew) , Sefer Eilat (Jerusalem , 1960) , 204-206 .

- (١٩) ورد في : رمضان، مرجع سابق، ص ٣٤.
- (٢٠) مركز وثائق تاريخ مصر المعاصر، أوراق محمد فريد ، ج ١ : مذكراتي بعد الهجرة ، ١٩٠٤-١٩١٩ (القاهرة، ١٩٧٨، ص ٦٣-٦٥ : وانظر كذلك : رفعت السعيد « محمد فريد، الموقف والمأساة »، القاهرة ١٩٧٨، ص ١٤٢-١٥٥ : أنور الجندي «عبد العزيز جاويش»، القاهرة - ١٩٦٥، ص ٨٣-٨٧ : محمد علي علوية «ذكريات اجتماعية وسياسية»، القاهرة - ١٩٨٢، ص ٤٩-٥٢.
- (٢١) مصطفى كامل «عناية المصريين للدولة» ، في : على فهمي كامل، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٢٩-٢٣٢ (الاستشهاد من ص ٢٣١). ولمزيد من الأمثلة، انظر : Walker مرجع سابق، ج ٣ ص ٨٩ : أبو زيد، مرجع سابق، ص ٥٩ : أنيس صايغ «الفكرة العربية في مصر»، بيروت- ١٩٥٩، ص ٥١.
- (٢٢) مصطفى كامل «الدولة العليا في مصر» من كتاب على فهمي كامل السابق، ج ٦ ص ١٨٥-١٩٣ : وج ٣ ص ٢٢٤-٢٣٩ : وج ٤ ص ٨٦-٩٤، ١٥٣-١٥٩، ١٦٢-١٦٤ : Steppat مرجع سابق، ص ٢٧٤-٢٧٥ : أبو زيد، مرجع سابق ص ٥٩-٦٠.
- (٢٣) Hourani مرجع سابق، ص ٢٠٥.
- (٢٤) الاستشهاد من اللواء، ١٣ سبتمبر ١٩٠٦، حسبما ورد في : أبو زيد، مرجع سابق ص ٦٠.
- (٢٥) استشهاد من اللواء، ١١ سبتمبر ١٩١٢، حسبما ورد في : أحمد لطفى السيد ، المنتخبات (جزآن، القاهرة-١٩٤٥)، ص ٣١٠ : انظر كذلك : Charl Wendell , The Evolution of Egyptian National Image: From Its Origins to Ahmed Lutfi al Sayyid (Berkeley†, 1972), 231.
- (٢٦) نفسه : وانظر كذلك : حسين، مرجع سابق، ص ٨٥، ٨٦.
- (٢٧) الجملة الأولى واردة في : أحمد لطفى السيد، قصة حياتي (القاهرة، ١٩٦٢) ص ٧٠ : والثانية في الجريدة، ١٦ يناير ١٩١٣، حسبما يرد في : أحمد لطفى السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع (الطبعة الثانية-القاهرة ١٩٦٥) ص ٧٢ : والثالثة في «الجريدة» ٢١ أكتوبر ١٩١١، حسبما جاء في : Wendell مرجع سابق، ص ٢٣٣.
- (٢٨) نقلا عن Jamal Muhammed Ahmed, The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism (London, 1960), 69 'er, 188. انظر كذلك- al Sayyid, Egypt and Cromer, 188.
- (٢٩) انظر: أحمد زكريا الشلق، حزب الأمة ودوره في السياسة المصرية (القاهرة، ١٩٧٩) ص ٢٢١، ٢٢٥-٢٢٦، وكذلك : al Sayyid , Egypt and Cromer, 188.
- (٣٠) وردت في المرجع السابق، ص ١٩٠-١٩١ : وانظر كذلك : الشلق، مرجع سابق، ص ٢١٩-٢٣١.

- (٣١) نوقشت في: السيد، قصة حياتي، ص١٣٢-١٣٣.
- (٣٢) Rashid Ismail Khalidi ,British Policy towards Syria and Palestine, 1906-1914(London, 1980),33,35
- (٣٣) كماوردت في: al Sayyid,Egypt and Cromer,167
- (٣٤) محمد حسين هيكل، مذكرات في السياسة المصرية (٣ أجزاء)، القاهرة ١٩٥١، ١٩٥٣، ١٩٧٨ (١٩٧٨، ٢٠٠١). وللمزيد حول تبلور المنظر القومي لهذه الطبقة، راجع Walid Kazziha, The Jarida-umma Group and Egyptian Politics, Middle Eastern Studies, 13(1977),373-385.
- (٣٥) ورد في: Walker,op.cit.,part3,96
- (٣٦) Sir Ronald Storrs, The Memoirs of Sir Ronald Storrs (News: ورد في: york, 1973),92-93
- (٣٧) انظر: أبو زيد، مرجع سابق ص١٣٧-١٣٨، ١٤٥.
- (٣٨) نفسه.
- (٣٩) المصدر الرئيسي لهذا الموضوع هو: جمال زكريا قاسم، موقف مصر من الحرب الطرابلسية، ١٩١١-١٩١٤، المجلة التاريخية المصرية، عدد ١٣ (١٩٦٧)، ص٣٠٦-٣٤٢.
- (٤٠) نفسه، ص٣٢٠، ٣٢٨، ٣٣٩؛ وأبو زيد، مرجع سابق ص١٥٥-١٥٧؛ وحسين، مرجع سابق، ص١، ٣٥، ٣٩؛ Sayegh op.cit.,72
- (٤١) قاسم، مرجع سابق، ص٣٣٥؛ Taha Husain, A Passage to France: The Third Volume of the Autobiography (trans. by Kenneth Cragg: Leiden, 1976), 44' John Russell (Russell Pasha, Egyptian Service, 1902-1946 (London, 1946), 146.
- (٤٢) باسم، مرجع سابق، ص٣٣٤-٣٣٥؛ هيكل، مرجع سابق، ص١، ٣٥، ٥٠؛ علوية، مرجع سابق ص٧٤-٧٥؛ قليني فهمي: مذكرات قليني فهمي باشا (جزآن، لندن-١٩٢١) ص١١، ٦٥؛ Wilfred Scawn Blunt, My Diaries (two volus.: London, 1921), 11, 367؛
- (٤٣) تاسم، مرجع سابق ص٣١٥-٣٢٠، ٣٢٥-٣٢٦، ٣٤٠؛ Emine Foat Tugay, Three Centuries: Family Chronicles of Turkey and Egypt (London, 1963), 102, 290؛ محمد صبيح، بطل لا تنساء: عزيز المصري وعصره (القاهرة، ١٩٧٣) ص٤٧. وهناك دعم شبيه قدمه المصريون للعثمانيين أثناء حروب البلقان، انظر الشلق، مرجع سابق، ص٢٣٤-٢٣٥.
- (٤٤) انظر: هيكل، مرجع سابق، ص١، ٥٠، ٥١.
- (٤٥) Houran, op.cit., 80
- (٤٦) نفسه، ص٧٨.

- (٤٧) نفسه ، ص ٧٩ ؛ وانظر كذلك: Wendell مرجع سابق، ص ١٢٩-١٣٠.
- (٤٨) ورد في "Hourani" مرجع سابق، ص ٧٩.
- (٤٩) ورد في "Sayigh" مرجع سابق، ص ٦٣.
- (٥٠) "Scholch" مرجع سابق، ص ٢٨٤، ٢٠٩، ٣١١-٣١٢، والاستشهاد من ص ٢٨٤.
- (٥١) خطاب مصطفى كامل بالأسكندرية في ٢٢ أكتوبر ١٩٠٧، كما ورد في: عبد الرحمن الرافعي، مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية (القاهرة، ١٩٥٠) ص ٤٦٩ ؛ وانظر كذلك: حسين، مرجع سابق، ص ٦٧، ١.
- (٥٢) ورد في: أبو زيد، مرجع سابق، ص ٥٨-٥٩ ؛ وانظر أيضا "Wendell" مرجع سابق ص ٢٥٠.
- (٥٣) المرجع السابق، ص ٢٦٧.
- (٥٤) نفسه، ص ٢٤٧.
- (٥٥) نفسه، ص ٢٦٧.
- (٥٦) حسين، مرجع سابق، ص ٦٥، ١ ؛ وانظر أيضا: أبو زيد، مرجع سابق، ص ٥٨-٦٠.
- (٥٧) انظر "Sayigh" مرجع سابق ص ٤٩-٥٠.
- (٥٨) "Hourani" مرجع سابق، ص ٢٠٦ ؛ وانظر كذلك "Steppat" مرجع سابق ص ٢٥١-٢٥٢.
- (٥٩) الجريدة ٢، يناير ١٩٣١، وأعيد نشره في: لطفى السيد، تأملات، ص ٦٥-٦٨ (والاستشهاد من ص ١٦٧)، وكذلك في "Wendell" مرجع سابق، ص ٢٧٠ ؛ ويمكن كذلك الرجوع إلى: لطفى السيد، منتخبات، ص ١١٧، ١١٨.
- (٦٠) الجريدة، ١ مايو ١٩٠٩، كما ورد في "Wendell" مرجع سابق، ص ٢٦٨.
- (٦١) لطفى السيد، منتخبات، ص ١٧٠، ١ ؛ وكذلك في "Wendell" ص ٨-٩.
- (٦٢) لطفى السيد، تأملات، ص ١٧-٢١؛ Wendell† ص ٣٧.
- (٦٣) نفسه، ص ٦٥ ؛ Wendell ص ٢٣٨.
- (٦٤) نفسه، ص ٢٧-٢٨ ؛ Wendel ص ٢٢٤-٢٢٥، ٢٧٢-٢٧٨.
- (٦٥) الجريدة، ٢٣ أغسطس ١٩٠٨، حسبما ورد في E. Wendell، ص ٢٤ ؛ وانظر أيضا: احمد لطفى السيد، صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر (القاهرة، ١٩٤٦) ص ٣٣-٣٤.
- (٦٦) الجريدة ٦، مايو ١٩١١، كما جاء في "Wendell†" ص ٢٣٩.
- (٦٧) الجريدة، ٩ يناير ١٩١٣، كما أعيد نشره في: تأملات، ص ٦٩-٧٠، واستشهد به Wendell ص ٢٥٩. ولنقاش عام حول هذا الموضوع راجع: لطفى السيد، تأملات، ص ٦٥-٧٤.
- (٦٨) الجريدة ٢، سبتمبر ١٩١٢، كما ورد في: نبيه بيومي عبدالله، تطور الفكرة القومية العربية في مصر (القاهرة، ١٩٧٥) ص ٥١.
- (٦٩) للاطلاع حول النهضة، انظر John A. Haywood, Modern Arabic Literature, 1880-1970 (New York, 1971), chapter three ١٩١٤ لإصلاح اللغة العربية، فنجد ملخصا لها في: حسين، مرجع سابق ص ٣٣٤-٣٣٦.

- Wendell : ٢٧٦-٢٨٠ : أنور الجندى، الفكر العربى المعاصر فى معركة التغريب والتبعية الثقافية (القاهرة، ١٩٦١) ص ٥٦٦-٥٧٠.
- (٧٠) للأمثلة، انظر Khouri مرجع سابق، ص ٢١ Walker مرجع سابق، ج ٣ ص ٩١ : Wendell مرجع سابق ص ١٢٥، ١٥٧، ٢٤٨ : أكرم زعيترا، العروبة فى مصر، «العربية» رقم ٢٤٤ (مارس ١٩٧٩)، ص ٧-١٠.
- (٧١) Cromer مرجع سابق، ص ١١، ٢١٦-٢١٧.
- (٧٢) انظر: حسين، مرجع سابق، ص ١، ٢٠٤-٢٠٥ : Hourani مرجع سابق، ص ١٩٦ : Wendell مرجع سابق ص ١٥٧.
- (٧٣) Blunt, My Diaries, I, 135, 247
- (٧٤) Thomas Philip, Gurgi Zaydan: His Life and Work (Wiesbaden, 1979), 30-٦٢, ٦٧.
- (٧٥) Mustafa Kamel Writting in Majallat al-Liwwa, Oct.-Dec. 1902, 75-78 : وانظر أيضا: على فهمى كامل، مرجع سابق، ج ٤ ص ٢٧-٢٩ : حسين، مرجع سابق، ج ١ ص ٢٠٤-٢٠٥ : Hourani† ص ٢٠٨. وعن المواقف المشابهة تجاه الجالية السورية فى مصر من جانب خليفة مصطفى كامل، محمد فريد، انظر: السعيد، مرجع سابق، ص ١٤٣-١٤٥.
- (٧٦) حسين، سابق، ج ١ ص ٢٠٧-٢٠٩ : Sayigh† مرجع سابق، ص ١١٤.
- (٧٧) Cromer† مرجع سابق ج ٢، ص ١٩٨ : Blunt, Secret History, 412.
- (٧٨) Cromer† مرجع سابق، ج ٢ ص ١٩٨ : وبالنسبة لاستخدام المثل من جانب المصريين قبل ١٩١٤، انظر: Ralph M. Coury, Who Invented Egyptian Arab Nationalism?, part 1, International Journal of Middle East Studies, 14(1982), 249-28 'part2, ibid, 459-479 (reference in part2, 473)
- (٧٩) ورد فى Walker† مرجع سابق، ج ٣، ص ٩٥.
- (٨٠) Storrs† مرجع سابق ص ٩٢.
- (٨١) بخصوص هذه التفسيرات، انظر : قرقوط ، سابق، ص ١٩٩-٢٠٧ : احمد عبد المعطى حجازى ، عروبة مصر (بيروت، ١٩٧٩) ص ١٧٨-١٨٣. أما أكثر التجليات «العروبية» فهم تلك المنسوبة إلى محمود سامى البارودى، الذى يعلن أنه «منذ بداية حركتنا ونحن نهذف إلى تحويل مصر إلى جمهورية صغيرة مثل سويسرا- ثم تنضم إلينا سوريا- بعدها سوف يحذو الحجاز حذونا» : Blunt : Secret History, ٣٤٤، ٨٢-حول مناورات توفيق (وانصراف العثمانيين عنها باعتبار أن أساسها لا أساس لها)، انظر† Urabi† مرجع سابق، ص ٣٣ Scholch† مرجع سابق، ص ٢٣٢، ٢٤٥. وبالنسبة للتصريحات المخالفة للتطلعات القومية العربية من جانب الزعماء العربيين، راجع المصدر نفسه ص ٣١١-٣١٢ Sayigh† مرجع سابق ص ٤٢ : Sylvia Haim, Arab Nationalism: An Anthology (Berkley, 1962), 46

- الفكر العربي، عدد ٤-٥ (سبتمبر-نوفمبر ١٩٧٨) ص ٢٩٥-٣١٨، وخاصة من ٢٧٩-٢٩٩.
- (٨٢) انظر : عمارة، مرجع سابق، ص ٢٣١: Bassam Tibi , Arab Nationalism: A Critical Inquiry (trans. by Marion Farouq-Sluglett and Peter Sluglett: New York, 1981), 85
- (٨٣) انظر: حسين، سابق ج ١، ص ٢٣-٢٩: Khouri† سابق ص ١٠٦-١٠٨.
- (٨٤) للاطلاع على أمثلة، راجع: على فهمي كامل، سابق، ج ٧، ص ٢٧-٢٩؛ نفسه ج ٩ ص ٢٠٠؛ حسين، سابق ج ١ ص ٦-١٠: Hourani†؛ سابق ص ٢٠٣.
- (٨٥) انظر: Sayigh† سابق، ص ٧٢.
- (٨٦) وارد بالمرجع السابق ص ٥٥.
- (٨٧) مركز وثائق، مرجع سابق ص ١٠٠-١٠١.
- (٨٨) احمد لطفي السيد، «المسألة العربية»، الجريدة ٣٠ أغسطس ١٩١١، كما أعيد نشره في: السيد، منتخبات، ج ١ ص ٢٥٠-٢٥١؛ وانظر أيضا المناقشات في " Sayigh سابق ص ٥٩، وزعيتو، سابق ص ٨-٩.
- (٨٩) السيد، قصة حياتي، ص ١٣٧.
- (٩٠) انظر «الجريدة»، ٢ مارس ١٩١٣، كما أعيد نشره في: السيد، تأملات، ص ٧٥؛ الجريدة، ٦ يناير ١٩١٣، وأعيد نشره في: السيد، تأملات، ص ٧٠.
- (٩١) انظر: Blunt , Secret History , 86-87 'Hourani , 269-270
- (٩٢) نفسه، ص ٢٧: Elie Kedourie , The Politics of Political Literature: Kawakibi , Azouri , and Jung , in his Arabic Memoirs and Other Studis (London , 1974) 107-123 , especially 108
- (٩٣) انظر : أبو زيد، سابق، ص ١١٥-١٢٠؛ محمد، سابق، ص ٢٩٩.
- (٩٤) مركز وثائق، مرجع سابق، ص ١١٦: Khalidi† سابق ص ٢٢٦، ٢٣٤، ٢٣٩، وخاصة ص ١٠٨.
- (٩٥) مركز وثائق، سابق ص ٩٩-١١٢: Blunt. My Diaries† ج ٢، ص ٣٩٠: Qassim† سابق ص ٣٣٢-٣٣٤.
- (٩٦) المعلومات الخاصة بشروط المصري في النشاطات العربية، خلال فترة ما قبل الحرب، يمكن العثور عليها في: مركز وثائق، سابق ص ٩٩-١٠١، ١١٦: Khalidi†؛ مرجع سابق، ص ٣٤١-٣٤٦؛ صبيح، سابق ص ٤١-٩٤: Majid Khadduri, Aziz al-Misri and the Arab Nationalist Movement , in Albert Hourani (ed) , Middle Eastern Affairs (St. Antony, s Papers, no. 17) (London, 1965), 140-163, especially 140-145
- (٩٧) حوى أوراق عباس حلمي الثاني المحفوظة بمكتبة جامعة دورهام ملفا للمراسلات المتبادلة بين المصري وعباس حلمي، عندما كان الأول في ليبيا، أيضا بين ١٩١١-١٩١٢ (Abbas Hilmi

†(Papers, file 112): وانظر أيضا: مركز وثائق. سابق ص ١١٠، ١١٦. وحول أفكار المصري القومية. في فترة ما قبل الحرب، راجع: Khadduri، سابق ص ١٤٨-١٤٩: محمد عبد الرحمن برج، عزيز المصري والحركة العربية ١٩٠٨-١٩١٦ (القاهرة، ١٩٧٩) ص ٦٩-٧٠.

(٩٨) صحيح، سابق ص ٦٢: زعيتر، سابق ص ٨: Djemal Pasha, Memoirs of a Turkish Statesman, 1913-1919 (New York, 1922), 58†: أسعد داغر، مذكرات على هامش القضية العربية (القاهرة، ١٩٥٩) ص ٤٧-٤٨.

(٩٩) Ernest Dawn, From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism (Urbana, Ill, 1973), 152-153

الفصل الأول : المصريون، والعثمانيون، والعرب أثناء الحرب العالمية الأولى

(١) حول أمثلة تعبئة التعاطف المصري مع القضية العثمانية مع بدء الحرب العالمية الأولى، انظر:

هيكل، سابق، ج ١ ص ٥٥-٦٤: Salama Musa, The Education of Salama Musa: 97† (trans. by L.O. Schuman: Leiden, 1961): جميل عارف (محرر)، صفحات من المذكرات السرية لأول أمين عام للجامعة العربية، عبد الرحمن عزام (القاهرة، ١٩٧٨ أو ١٩٧٩) ص ٧٨-٨٤: مركز وثائق سابق ص ١٦٧، ١٩٩، ٢٠٠. والآراء البريطانية المشابهة إلى حد كبير يمكن أن نجدها في "Storrs مرجع سابق، ص ١٤٥-١٤٦: Sir Ronald Wingate, Wingate of the Sudan (London, 1955), 205, 210-211, 220 ' George Lloyd (Lord Lloyd), Egypt Since Cromer (two vols.: London, 1933, 1934), 1, 187-191, 204

(٢) انظر هيكل، سابق، ج ١ ص ٥٦: "Musa† مرجع سابق ص ٩٧: "Storrs سابق ص ١٤٦.

(٣) Sir Ronald Storrs, Note Respecting the State of Public Opinion in Egypt, 31 Aug. 1914 (FO 407/183, no. 7)†: وانظر كذلك: هيكل، سابق، ج ١ ص ٦٢-٦٤: رمضان، سابق، ص ٥٩-٦٠.

(٤) مذكور في "Egyptian Personalities وهو تقرير للسفارة البريطانية بالقاهرة، FO: ١٩٣٨، 371/22004, no. J2184/2014/16

(٥) Wingate to Hardinge, 24 Nov. ١٩١٨. ويرد كذلك في: مؤسسة الأهرام. خمسون عاما على ثورة ١٩١٩ (القاهرة، ١٩٦٩)، وثيقة رقم ١٤: وانظر أيضا "Wingate سابق،

ص ٢٠٥-٢١١-٢١١.

- (٦) احظة من Storrs ٣ ديسمبر ١٩١٤ : FO ١٤١/٦٤٨ ص ٢٣٢. انظر كذلك: مركز وثائق سابق ص ٢٠٠ : أنور الجندي، الإمام المراغى (القاهرة، ١٩٥٢) ص ١١٢-١١٣.
- (٧) فخر الدين الأحمدي الظاهري، السياسة والأزهر : من مذكرات شيخ الإسلام الظاهري (القاهرة، ١٩٤٥) ص ١٦٥-١٦٦ : وانظر أيضا Storrs سابق ص ١٥٣.
- (٨) نوقش في: حسين، سابق ج ٢ ص ٧-١٤.
- (٩) استشهاد من: صبيح، سابق ص ٦٥.
- (١٠) الظاهري، سابق ص ١٧٧.
- (١١) هيكل، سابق، ج ١ ص ٦١ : وانظر أيضا: عارف، سابق ص ٧٨.
- (١٢) النص من: مركز وثائق، سابق ص ١٧٦-١٧٧ : وانظر أيضا المتعبد عن «الاتحاد العثماني» بتاريخ ٣١ ديسمبر ١٩١٤، كما ترجم في FO ١٤١/٦٤٨، ٢٣٢/٠.
- (١٣) مركز وثائق، سابق ص ١٧١، ١٧٣-١٧٨، ١٧٩-١٩١، ٢٠٢ : FO ١٤١/٦٤٨، ٢٣٢/٥٣٦، ٢٣٢/٣٥٦، ٢٣٢/٥٣٦.
- (١٤) مركز وثائق، سابق ص ١٨١-١٨٤.
- (١٥) استشهاد من برقية للمستدوب السامي، ٢٨ أكتوبر ١٩١٤ (FO 141/800,248 tels. 1914) : وانظر كذلك: عارف، سابق ص ٧٨-٧٩ : هيكل، سابق ج ١ ص ٦٢-٦٣.
- (١٦) Djemal Pasha , Memoirs , 154 ; George MacMunn and Falls , Military Operations , Egypt and Palestine : From the Outbreak of War with Germany to June 1917 (London , 1928), 35-36
- (١٧) حول إجراءات الأمن البريطانية في مصر أواخر عام ١٩١٤، انظر FO 407/183, no. 87 ; MacMunn and Falls , op. cit., 48 ; P.G. Elgood , Egypt and the Army (London, 1924), 60-61, 82, 87 ; اسماعيل على سعيد، الأزهر على مسرح السياسة المصرية (القاهرة، ١٩٧٤) ص ٢٧٦-٢٨٠ : عبد الرحمن الرافعي، محمد فريد (ط٢)، القاهرة ١٩٦٢ ص ٤٢٠-٤٢١.
- (١٨) Sir Ronald Storrs, Note Respecting the State of Public Opinion in Egypt, 31 Aug. 1914 (FO 407/183, no. 7); see also Storrs, op. cit., 146.
- (١٩) See respectively Cheetham to Grey, 18 Nov. 1914 (FO 407/183, no. 49) ; same to same, 8 Dec. 1914 (FO 407/183, no. 72) ; same to same , 8 Dec. 1914 (FO 407/183, no. 72) ; same to same, 28 Dec. 1914 (FO 407/183 , no. 87) .
- (٢٠) MacMunn and Falls , op. cit., 39-40; Wingate , op. cit., 198-199.

- (٢١) ورد هذا في: هيكل، سابق ج ١ ص ٦٢-٦٣.
- (٢٢) نفسه.
- (٢٣) عارف، سابق ص ٨٤-٨٦. وهناك وصف تفصيلي لحملة الصحراء الغربية في MacMunn and Falls سابق ص ١٠١-١٤٥.
- (٢٤) احمد شفيق، مذكراتي في نصف قرن (ثلاث أجزاء: القاهرة، ١٩٣٤-١٩٣٧) ج ٣، ص ٥٨-٦٣؛
قارن: عارف، سابق ص ٨٣-٨٤.
- (٢٥) استشهاد من: Memorandum by Sir R. Graham on Future British Policy with Regard to Egypt, 2 March 1917 (FO 407/183, no. 98) ; see also Wingate, op. cit., 205--210-211
- (٢٦)
- (٢٧) نوقش في: الشلق، سابق ص ٣١٧-٣١٨.
- (٢٨) هيكل، سابق ج ١ ص ٥٧-٥٨.
- (٢٩) السيد، قصة حياتي، ص ١٦٢-١٦٤.
- (٣٠) الشلق، سابق، ص ٣١٩-٣٢٠.
- (٣١) نفسه، ص ٣٢٠-٣٢١.
- (٣٢) نفسه، ص ٣٢٢.
- (٣٣) FO 141/648,232/536(1914) and 232/0(1915)؛ مركز وثائق، سابق
ص ١٧٦-١٧٩، ١٩١، ٢٠٢، ٢٠٣.
- (٣٤) برقية من مكتب الشؤون الخارجية إلى المندوب السامي (القاهرة) ٣ يناير ١٩١٦ (FO 141648,232/54) ; Grant Duff (Berne) to Grey, 24 May 1916 (FO 141468,232/78)
- (٣٥) تقرير حول The Journey of the Khedive to Constantinople, 9 Oct. 1917 (FO 141/648,232/154) despatch from Rumbold (Berne) to Balfour, 11 Dec. 1917 (FO 141/430,541/7).
- (٣٦) مركز وثائق، سابق ص ١٩٢، ٢٩٢-٢٩٩؛ قارن: السعيد، محمد فريد ص ١٥٣-١٥٤.
- (٣٧) نقلا عن: مركز وثائق، سابق ص ١٩٢، ٢٨٠؛ قارن السعيد، محمد فريد ص ١٥٥-١٥٧.
- (٣٨) مركز وثائق، سابق ص ٢٨٠.
- (٣٩) التعرف على أمثلة لهذا، انظر: نفسه، ص ٢٧٩-٢٨٠، ٢٩٣، ٣٤٦. وبحلول منتصف عام ١٩١٦، أصبح فريد ساخطا على ما صادفه من عقبات في التعامل مع العثمانيين، لدرجة أنه قال في معرض رده على أحد أصدقائه من الأتراك: «لا تحدثني بهذه اللغة اللعينة. لقد سئمت تركيا الفتاة» Grant Duff (Berne) to Grey, 24 May 1916 (FO 141/648,232/78)
- (٤٠) مركز وثائق، سابق ص ٣١٣.
- Memo to High Commissioner, 30 June 1916 ; FO 141/461,1198/

- (٤١) ٤١169a- نفسه.
- Effect in Egypt of Hijaz News: Second Note , 4 July 1916 ; FO144/461,1198/190. (٤٢)
- نفسه. (٤٣)
- لأمثلة على مقولة القمع العثماني للعرب في ظل نظام تركيا الفتاة ، راجع: الأهرام ٥٢ يونيو ١٩١٦، ص١ : نفسه، ٨ يوليو ١٩١٦ ص١ : المصور ٢٣ يوليو ص٢ : نفسه، ٢٦ يوليو ١٩١٦ ص٢ : جريدة مصر ٢٧ يونيو ١٩١٦ ص٢ : نفسه، ١٠ يوليو ١٩١٦ ص٢. (٤٤)
- المصور، ٢٥ يوليو ١٩١٦ ص١-٢. (٤٥)
- الأهرام، ٨ يوليو ١٩١٦ ص١. (٤٦)
- الوطن، ١١ يوليو ١٩١٦ ص٣. (٤٧)
- الاستشهاد الأول من الأهرام ٢٥ يونيو ١٩١٦ ص١ : والثاني من المصور ٧ يوليو ١٩١٦ ص١. (٤٨)
- برقية من المندوب السامي (القاهرة) إلى مكتب الشؤون الخارجية ، ٣ يوليو ١٩١٦: FO 141/461,1198/169a† (٤٩)
- انظر ١١٩٨/٤٦٨ FO 141/462,1198/463 and (٥٠)
- ١٤١/٧٨٣.٥٣١/١٧ Egypt and the Arab Movement ,14 Aug. 1917 ; FO (٥١)
- Account of a Meeting Held at the Residency , 23 March 1918 ; FO (٥٢)
- ١٤١/٤٣٠.٥٤١١/١٧ (٥٢)
- ٥ Files FO 141/461,141/462, and ١٤١/٨٢٥ ، مخصصة للطلب المتكرر من طرف الشريف/الملك حسين للمساعدات العسكرية من مصر. (٥٣)
- برقية من السردار (Erk0wit) إلى المندوب السامي (مصر)، ٢٠ يونيو ١٩١٦ (FO/141/١٩١)
- 461,1198/126: برقية من السردار†(Gebeht) إلى المندوب السامي (مصر) . ٢٤ يونيو (FO 141/461,1198/142) 1916 : برقية من السردار إلى المندوب السامي (مصر) ، (٥٤)
- ٢٦ يونيو (FO 141/461,1198/152) 1916 (٥٤)
- نفسه. (٥٥)
- T.E. Lawrence , Seven Pillars of Wisdom:A Triumph(London,1935),93Æ† للاطلاع على ملاقاة ضباط الشريف من إهانات على يد المصريين أثناء زيارتهم للقاهرة ، راجع: "Haim" سابق ص٤٧. (٥٦)
- مركز وثائق، سابق ص٣٠١. (٥٧)
- Zeine N. Zeine ,The Struggle for Arab Independence: Western Diplomacy and the Rise of Faisal,s Kingdom in Syria(Beirut,1960),214 (٥٨)
- Grant Duff(Berne) to Grey,24: ٢٣٦.٢٠٢ سابق ص٢٣٦.٢٠٢ May1916(FO141/648,232/78)

- (٥٩) انظر: برج، سابق ص. ١٣-١٣١: Khadduri مرجع سابق ص ١٥١-١٥٦.
- (٦٠) نفسه، ص ١٥٦.
- (٦١) A.L. Tibawi, Anglo-Egyptian Relations and the question of Palestine, 1914-1921 (London, 1978), 134-135, 148 نفسه، ص ١٥٢-١٥٤.
- (٦٢) خطاب من قائد البحرية لشرق الهند ومصر، بتاريخ ٢٥ يناير ١٩١٧، حول نقاش جرى مع المصري (FO141/825, 1198/807): cf. FO141/462, 1198/613
- (٦٣) برج، سابق ص ١٣٣-١٣٤.
- (٦٤) يوميات غير رسمية لسير رونالد ستورز تلخص نقاشا مع الملك حسين (FO141/825, 1198/769)؛ انظر كذلك: Storms، سابق ص ١٩٨؛ Randal Baker, King Husain and the Kingdom of Hijaz (Cambridge, 1979), 131-132
- (٦٥) يوميات غير رسمية لسير رونالد ستورز حول رحلته للحجاز في أكتوبر ١٩١٦ (FO141/١٩١٦) "462, 1198/613 وقد نقلنا عنها هذا الاستشهاد. وهناك مختصر للنقاش في: Storms، سابق ص ١٩٤.
- (٦٦) حول الطبيعة التاريخية لثلاثية محفوظ واستخداماتها. راجع: Sasson Somekh, The Changing Rythm :A Study of Najib Mahfuz,s Novels (Leiden, 1973), 50-51 للدارسين هي أن «أى دارس للسياسة المصرية أو المجتمع أو الفولكلور المصرى لا يمكنه تجاهل المادة المتجسدة فى الثلاثية» (نفسه ص ١٠٦). وللإطلاع على تحليل مفصل للمنتظر الوطنى للعمل، انظر: Irael Gershoni , Between Ottomanism and Egyptianism: The Evolution of National Sentiment in the Cairene Middle Class as Reflected in Najib Mahfouz,s , Bayn al-Qasrayn ,Asian and African Studies, 17(1983), 227-263.
- (٦٧) نجيب محفوظ، بين القصرين (ط٢- القاهرة، ١٩٦٤) ص ١٨.
- (٦٨) نفسه ص ٦٦.
- (٦٩) نفسه ص ٣١١.
- (٧٠) نفسه ص ٦٦.
- (٧١) نفسه ص ٣٦٢-٣٦٧.
- (٧٢) نفسه ص ٣٦٦.
- (٧٣) انظر: السيد، قصة حياتى ص ١٦٥-١٧٠: الشلق، سابق ص ٣٢٥.
- (٧٤) لخالين، انظر: منصور فهمى، الأمة والرجاء، السفور ١٨ فبراير ١٩١٦ ص ١: منصور فهمى.

- الجنسية المصرية. نفسه، ٤ أبريل ١٩١٦ ص ٢-٣.
- (٧٥) محمد حسين هيكل، «قاسم أمين»، السفود، ج ١ في ٢٥ فبراير ١٩١٦ ص ١-٢، ج ٢ في ٣ مارس ١٩١٦ ص ٢-٣، ج ٣ في ٣١ مارس ١٩١٦ ص ٢-٣، ج ٤ في ١٤ أبريل ١٩١٦ ص ١-٢، ج ٥ في ١٩ مايو ١٩١٦ ص ١-٣. وقد أعيد نشر المقالات بعد ذلك في: محمد حسين هيكل، «في أوقات الفراغ» (القاهرة، ١٩٢٥) ص ٩٦-١٣١ : زفى الطبعة الثانية (القاهرة، ١٩٦٨) ص ٩١-١٢٦. والإشارات التالية من الطبعة الثانية.
- (٧٦) هيكل، في أوقات الفراغ ص ٩١-٩٢.
- (٧٧) نفسه ص ٩٢.
- (٧٨) نفسه ص ٩٢-٩٣.
- (٧٩) نفسه ص ٩١-٩٧.
- (٨٠) انظر مقال هيكل عن «تين»، والذي نشر أولا في السياسة الأسبوعية، ٩ يونيو ١٩٢٨ ص ١-١٣، ١١ : وأعيد نشره في: محمد حسين هيكل، تراجم مصرية وغربية (القاهرة، ١٩٢٩) ص ٢٤٣-٢٦٦ (والإشارة من ص ٢٤٦-٢٤٧). في هذا المقال يقدم هيكل تحليلا مفصلا لأعمال «تين» النقدية والفلسفية. وحول تأثير «تين» المباشر على نظريات هيكل المتعلقة بالدراسة العلمية للأدب، انظر: D. Semah , Four Egyptian Literary Critics (Leiden, 1974), 70-74
- (٨١) Hippolyte Taine , Histoire de la Litterature anglaise (four vols.: Paris, 1863-1864). ١, Introduction
- (٨٢) Edmond Wilson , To the Finland Station (New York, 1953), 45-54, انظر، ٤٩ especially
- (٨٣) Taine مرجع سابق ص ٢٢-٣١.
- (٨٤) نفسه، ص ١٢-١٥، وانظر ايضا Rene Wellek , A History of Modern Criticism (New York, 1956), 1750-1950: vol. IV, The Later Nineteenth Century (New York, 1965), 27-31, ven.
- (٨٥) Taine مرجع سابق ص ١٥-١٨.
- (٨٦) نفسه، ص ١٨-٣١ : Wellek مرجع سابق ص ٣١-٣٢.
- (٨٧) Taine مرجع سابق ص ٢٨-٣٨ : Wellek مرجع سابق ص ٢٧-٥٧. وللإطلاع على تأثير «تين» على الفكر القومي الأوروبي أواخر القرن التاسع عشر، وخاصة في فرنسا، راجع C. J. H. Hayes , The Historical Evolution of Modern Nationalism (New York, 1931), 173-184.
- (٨٨) هيكل، في أوقات الفراغ ص ٩٨.
- (٨٩) نفسه، ص ٩٨-٩٩.

- (٩٠) نفسه، ص ٩٩.
- (٩١) نفسه، ص ٩٨-٩٩، ١٠٩.
- (٩٢) نفسه، ص ٩٩-١٠٢.
- (٩٣) نفسه، ص ١٠٠.
- (٩٤) نفسه، ص ١٠٠-١٠٣.
- (٩٥) نفسه، ص ١٠١-١٠٣.
- (٩٦) نفسه، ص ١٠١-١٠٢.
- (٩٧) نفسه، ص ١٠٣-١٠٤.
- (٩٨) نفسه، ص ١٠١-١٠٤.
- (٩٩) نفسه، ص ١٠٤.
- (١٠٠) نفسه.
- (١٠١) نفسه، ص ١٠٤-١٠٦، ١١١، ١١٦-١١٧.
- (١٠٢) نفسه، ص ١٠٥.
- (١٠٣) نفسه.
- (١٠٤) نفسه، ص ١٠٥-١٠٦.
- (١٠٥) نفسه، ص ١٠٦.
- (١٠٦) نفسه.
- (١٠٧) نفسه.
- (١٠٨) المقالان الأخيران من السلسلة يتضمنان تطبيقاً لنظرية هيكل حول المحتمة البيئية على قاسم أمين ؛ انظر : نفسه ص ١١٢-١٢٦.

الفصل الثاني : ثورة ١٩١٩ وأعقابها

- (١) جد نقاشاً للأسس الاجتماعية للوفد في Marius Deeb , Party Politics in Egypt: The Wafd and Its Rivals , 1919-1939 (London, 1979), 44-45, 68-70
- (٢) شكلت جهود الرأسماليين المصريين لإقامة مؤسسات اقتصادية ذات توجه وطني وإدارة محلية جانباً أساسياً في ثورة ١٩١٩، وكان درة العقدة في هذا المسعى هو بنك مصر، الذي تأسس في ١٩٢٠، تحت رئاسة محمد طلعت حرب، والذي اقتصرت المساهمة والمشاركة فيه على أبناء البلاد من المصريين، والذي عزم مؤسسه على أن «يعمل [البنك] من أجل صالح مصر قبل أى شئ. آخره (من خطاب طلعت حرب في افتتاح البنك في مايو ١٩٢٠ : محمد طلعت حرب، مجموعة خطب محمد طلعت حرب (القاهرة، بدون تاريخ نشر) ص ٤٥). ومن المؤسسات الاقتصادية الجديدة الأخرى التي ظهرت خلال سنوات ما بعد الحرب العالمية الأولى اتحاد الصناعات المصرية (١٩٢٢).

الذى شجع على إصلاح التعريف والتصنيع فى مصر. والاتحاد المصرى العام للزراعة (١٩٢١-١٩٢٢). الذى اهتم بوضع سياسة وطنية متماسكة لإنتاج وتسويق القطن المصرى. بالنسبة للجوانب الاقتصادية لثورة ١٩١٩، انظر Robert L. Tignor , The Egyptian Revolution of 1919: New Directions in the Egyptian Economy , Middle Eastern Studies , 12(1976) : Marius Deeb , Bank Misr and Economic Change in Egypt , 1918-1952(Princeton,1984) , especially chapter two .

- (٣) Deeb, Party Politics , 39-40
- (٤) ول مصير وطنى مابعد الحرب، راجع : نفسه ص ٨٠-٨٥ : مركز وثائق، سابق ص ٤٣١-٤٣٤.
- JUKA NEVAKIVI , BRITAIN , FRANCE , AND THE ARAB 5-MIDDLE EAST , 1914-1920(LONDON,1969),50
- (٥) للاطلاع على تقييم معاصر حول تأثير أفكار «ويلسون» فى مصر، انظر : محمد حسين هيكل، «توماس وودرو ويلسون»، فى أوقات الفراغ ص ١٤٤-١٥١ (وسبق نشره فى السياسة، ٥ فبراير ١٩٢٤). ولزيد من النقاشات العامة حول أثر الأفكار الويلسونية فى مصر مع انتهاء الحرب العالمية الأولى، انظر : عبد الرحمن الرافعى، ثورة سنة ١٩١٩ (جزآن، القاهرة ١٩٤٦) ص ٥٧، ٦٠.
- (٦) WINGATE TO HARDINGE,14 NOV. 1918 (FO141/773,7819/3)
- وحول الرصد اللاحق للقاء، انظر:عزيز فهمى، هذه حياتى (القاهرة ١٩٦٣) ص ٧٦-٨٩ Win- gate" سابق ص ٢٢٩ : الرافعى، ثورة ص ٧٠١-٧٢.
- (٧) النص من: احمد شفيق، حوليات مصر السياسية (١٠ أجزاء، القاهرة ١٩٢٦-١٩٣٢)، تهيد ص ١٥٤، ١٥٦.
- (٨) عبد الحالى محمد لاشين، سعد زغلول: دوره فى السياسة المصرية، ١٩١٤-١٩٢٧ (القاهرة ١٩٧٥) ص ١٧٨-١٧٩.
- (٩) Les Revendications Nationales Egyptiennes. Memoire presente par la Delegation Egyptienne charge de defendre la cause de l'independance de l'Egypt , contained in FO407/184,no.66, and in file 35 of the Abbas Hilmi I Papers.
- (١٠) لاشين، سابق ص ١٦٣ : Leland Bowie . The Copts , the Wafd , and Religious Issues in Egyptian Politics , Muslim World , 67(1977),106-١٠٨,126,especially 107-
- (١١) حول اشتراك الأقباط فى انتفاضة مارس - ابريل ١٩١٩، انظر: FO407/184,nos87,93,99,165

- (١٢) FO407/184,nos.152,178,191 ; Reinhard Schulze . Die Rebellion: انظر
der Agyptischen Fallahin 1919(Berlin,1981),185-186
- (١٣) سعد زغلول، مجموعة خطب وأحاديث، (القاهرة، بدون تاريخ) ص٦٩؛ وهناك تأكيدات مشابهة
ص١٦٦، ١٦٧.
- (١٤) Bowie سابق ص١١١.
- (١٥) نفسه، ص١١٢-١١٣.
- (١٦) بالنسبة للأول، انظر: شفيق، حويات، التهديد ص١٥٤، ١٥٦؛ وبالنسبة للآخر: الرافعي،
ثورة ص٧٦، ٧٧.
- (١٧) من بيان للوفد في أوائل ١٩١٩، موجه إلى ممثلى القوى الأجنبية في مصر؛ نفسه
ص١٠٦-١٠٧.
- (١٨) نفسه.
- (١٩) مذكرة من سعد زغلول، ٦ مارس ١٩٢٠ : FO 371/5019,E1641/1١٠٠ وقارن : رمضان،
سابق ص٤٠٥.
- (٢٠) خطاب من الوفد المصرى، بلوزان في ٣١ يناير ١٩٢٢ : FO839/13
- (٢١) تقرير الحزب الديمقراطي المصرى عن مشروع الاتفاق بين الحكومتين المصرية والانجليزية (القاهرة
١٩٢٠) ص٦٣-٦٤ (هذا الكتيب يحوى برنامج الحزب)
- (٢٢) برنامج أعيد نشره في مجلة الطليعة، يناير ١٩٦٥ ص١٥٩.
- (٢٣) شفيق، حويات، تهديد ج٣ ص٣٣٥-٣٣٧.
- رمضان، سابق ص٤٠٤-٤٠٦.
- (٢٤) راجع مذكراتهم إلى مؤتمر السلام في ابريل ١٩١٩، كما وردت في: الرافعي، ثورة
ص٩٤، ١٠٣.
- (٢٥) Delegation Nationale Egyptienne (Parti National Egyptien) .
L.Independence de l'Egypt et les interets des Puissances , contained
in FO839/13.
- (٢٦) حول التقارير المتصلة بالشعور الموالى للعثمانيين أو تأثير تركيا الفتاة، انظر: FO407/
184,nos. ١٩١، ١٧٨، ١٥٢، ٣١، ٢٣. وبالنسبة للتقييمات المعارضة، انظر: FO407/
184,nos. ٩٢، ٨٧. (الاستشهاد من الأخير).
- (٢٧) Derhy to Curson , Paris , 21 April 1919(FO407/184,no.210)
- (٢٨) وردت أولا في: Allenby to Curzon , 5 Aug. 1920(FO141/433,1077/47
- وبالنسبة للآخر، انظر: المذكرة السرية حول «العلاقات التركية-المصرية»، ٢٩ ديسمبر 1922
(FO141/514,12390/53) رمضان، سابق ص٤٠٩.
- (٢٩) الاستشهادات من: Note on the Egyptian Press , No. 30. Period from the:

- 23rd May to the 5th June 1920 (FO371/4996,E6478/426/16).
- Note on the Egyptian Press , No.27. Period from the 24th April to the 1st May 1920 (FO371/4996,E4758/426/16) ; Note on the Egyptian Press , No. 30. Period from the 23rd May to the 5th June 1920 (FO371/4996,E647/426/16). (٣٠)
- نفسه. (٣١)
- Allenby to Curzon , 16 Sept. 1922 (FO141/514,12390/31) ; memorandum on Kemalism. Pan-Islamism , 4Oct. 1922(FO141/514,12390/33) (٣٢)
- Report on Kemalist Propaganda , 23 Sept. 1922 ; FO141/514,12390/32. (٣٣)
- انظر: حسين، سابق ج ٢ ص ١٧-٢١. (٣٤)
- Report on Kemalist Propaganda , 23 Sept. 1922 ; FO141/514,12390/32. (٣٥)
- برقية من اللبى إلى القسطنطينية، ١٨ نوفمبر ١٩٢٢ : FO141/514,12390/41 (٣٦)
- حسين، سابق ج ٢ ص ١٧-١٩. (٣٧)
- نفسه ص ٢٠-٢١. (٣٨)
- نفسه ص ٢٥-٢٧. (٣٩)
- Report on Kemalist Propaganda , 23Sept.1922 ; FO141/514,12390/32. (٤٠)
- نفسه. (٤١)
- Report on Kemalist Propaganda , 18Oct.1922; FO141/514,12390/35 (٤٢)
- الاستشهاد الأول من شهادة مستر ر.ف. وايلد أمام لجنة ملتر فى ٥ يناير ١٩٢٠ (FO848/6)؛ (٤٣)
- والاستشهاد الثانى من-Report on the General Situation in Egypt for the Period March 7 to March 16 1920 Inclusive (FO371/4984/E2897/93/16) (٤٤)
- للتدليل، انظر ١٩١ FO407/184,nos.407/184,nos.93,191 (٤٤)
- Schulze سابق ص ١٥-١٩٢. (٤٥)
- محفوظ، سابق ص ٣٦٤-٣٧٤. (٤٦)
- نفسه ص ٣٦٩. (٤٧)
- نفسه ص ٤٠٥. (٤٨)
- نفسه ص ٤٦٣. (٤٩)
- نفسه ص ٤١٤. (٥٠)

- (٥١) نفسه ص ٣٧١-٣٧٢.
- (٥٢) نفسه ص ٤٢٨.
- (٥٣) نفسه ص ٥٥٦-٥٥٧.
- (٥٤) نفسه ص ٣٧٩-٣٨٠.
- (٥٥) نفسه ص ٣٧٥-١٠٣٨١-٤-٤-٤-٥٣٤-٥٤٤-٥٥٣-٥٥٥.
- (٥٦) نفسه ص ٤٠١-٤٠٢.
- (٥٧) نفسه ص ٥٥٥.
- (٥٨) نفسه ص ٥٦٢-٥٦٥.
- (٥٩) الجملة الأولى واردة في: الراقعي، ثورة ج ١ ص ١٠٧؛ وللإشارة إلى «عرب» مصر، انظر: زغلول، سابق ص ١٢١، ١٢٢.
- (٦٠) محمد أبو الفتح، المسألة المصرية والوفد (القاهرة ١٩٢١) ص ١٩٩؛ وانظر كذلك/FO407/187,no.279
- (٦١) Allenby to Curzon , (?) June 1920 ; FO406/44,no.341
- (٦٢) Storrs سابق ص ٤٥٦ . . .
- (٦٣) Wingate to Hardinge , 14 Nov.1918 ; FO141/773,7819/3
- (٦٤) خطاب غير موقع، من جنيف، إلى الرئيس ويلسون في ٢٤ مارس 1919 Abbas Hilmi I Papers, file106;
- (٦٥) Les Revendications Nationales Egyptiennes ; FO407/104 , no.66
- (٦٦) Memorandum by Sir R . Graham on the Unrest in Egypt , 9April 1919 ; FO407/184,no.152
- (٦٧) enifesto To the Members of the House of Commons from the Egypt- Abbas Hilmi I Papers : ورد في، ١٩١٩tian Delegation in Paris, 13July ٣٥file
- (٦٨) حول القيود المفروضة من قبل الرقابة على التعليقات المصرية الخاصة بالشئون العربية فيما بعد الحرب، انظر: FO141/620,323/25
- (٦٩) المصور، ١٥ يوليو ١٩٢٠ ص ١.
- (٧٠) الأهرام، ٢٦ يوليو ١٩٢٠ ص ١.
- (٧١) الأخبار، ٢٨ يوليو ١٩٢٠ ص ١ (كما ورد في الإيجيشيان جازيت، ٢٩ يوليو ١٩٢٠ ص ٤).
- (٧٢) Note on the Egyptian Press for the Period from the 13th to the 17th July ; FO371/4996,E9611/426/16
- (٧٣) للتدليل على هذا، انظر: المصور، ٢١ يوليو ١٩٢٠ ص ١؛ و٢٧ يوليو ١٩٢٠ ص ٢.
- (٧٤) Note on Egyptian Press , no. 35. Period from July 28 to August ١١،

1920 ; FO371/4996,E10463/426/16

- (٧٥) كما ورد بتقرير السفارة البريطانية باستانبول في مارس ١٩٢٠ : FO141/648,232/181 ;
- (٧٦) تقرير من-let A . W . Courtney , 2 March 1921 (FO141/648,232/231) ;
- † letter from A . W . Courtney , 4 May 1921 (FO141/648,232/233).
التقريرين مستقيان من معلومات المصادر السورية باستانبول.
- (٧٧) Report from A . W . Courtney , 2 March 1921 (FO141/648,232/231) ;
Activities of the ex-Khedive , 9 Nov. 1921(FO141/650,232/231) ;
The ex-Khedive , 27 March 1922 (FO141/650,232/305) ; memo from
Col. Ryder , 3 July 1922 (FO141/650,232/319)
- (٧٨) مستمد من نقاش بين عباس حلمي وأحد السنولين البريطانيين في القسطنطينية في ١٩٢١ ,
FO371/6343,E1393/1393/65 ; developed in detail in the un- signed document " Brouillon d'une etude sans titre concernant les pays
arabes et l'Angleterre " contained in the Abbas Hilmi II Papers, file
37. See also Itamar Rabinovich , "Inter-Arab Relations Foreshad-
owed: The Question of the Syrian Throne in the 1920,s and 1930,s
"Festschrift in Honor of Dr. George S. Wise (Tel Aviv,1981) , 237-
٢٣٩,250,especialy
- (٧٩) Letter from (name illegible) to Furness , 2 Jan. 1923(FO141/650,232/
352); (same?)to same,4Jan. 1923(FO141/650,232/353); "Activities of
the ex- Khedive" ,13Jan. 1923(FO141/650,232/359).
حلمى في لوزان، راجع :محمود عزمى، خبايا سياسية (القاهرة، بدون تاريخ « ١٩٥٠ »)
ص٦٤-٦٥.
- (٨٠) "Activities of the ex-Khedive in Europe,) 19Dec . 1921 ;
- FO141/650,232/248,
- (٨١) Letter from (name illegible) to Furness,2Jan.1923(FO141/650,232/
352); "Activities of the ex-Khedive" 13Jan.1923(FO141/650,232/
359).
- (٨٢) انظر : الراقعى، ثورة ج ١ ص ١٠٩، ١٠٣ على سبيل المثال.
- (٨٣) رمضان، سابق ص ٢٨٢-٢٨٣ : طارق البشرى، سعد زغلول يفاوض الاستعمار : دراسة في
المفاوضات المصرية البريطانية، ١٩٢٠-١٩٢٤ (القاهرة ١٩٧٧) ص ٩٩-١٠٤.
- (٨٤) Elie Kedourie, "The Genesis of the Egyptian Constitution of 1923" in

Holt,op.cit., 347-361, especially 355-357

- (٨٥) ورد في : البشرى، سابق ص ١٢٠.
- (٨٦) أرافعى، ثورة ج ١ ص ١٠٩ : لاثين، سابق ص ١٨٩.
- (٨٧) البشرى، سابق ص ١١٨.
- (٨٨) نفسه، ص ١٢٤-١٢٩.
- (٨٩) نفسه ص ١٣٦.
- (٩٠) نفسه ص ١٣١-١٣٢.
- (٩١) ورد في : أرافعى، ثورة ج ١ ص ١٠٩.
- (٩٢) البشرى، سابق ص ١٣٦.
- (٩٣) نفسه ص ١٣٧.
- (٩٤) Journal Officiel, 15 March 1922, as contained in FO371/7733, E3384/1/16
- (٩٥) Marcel Colombe, L'evolution de نص الدستور المصرى لعام ١٩٢٣ تجده في L,Egypte(Paris,1951) , 281-304 :

الفصل الثالث : مصر ومسألة الخلافة، ١٩٢٤-١٩٢٦

- (١) انظر ماسبق، الفصل الثانى.
- (٢) "Memorandum -9.11.22. Angora and the Caliphate" (FO141/587,545/77) ; Allenby to Constantinople, 18 Nov.1922 ; FO141/514,12390/41 ; letter from (name illegible) of the Cairo City Police to Owen Tweedy , 6Aug. 1923; FO141/587,545/98
- (٣) Arnold J. Toynbee, Survey of Interna-راجع حول رد فعل المسلمين بشكل عام، tional Affairs , 1925 : vol. 1, The Islamic World Since the Peace Settlement (London,1927) 62-65
- (٤) ورد في : حسين، سابق ج ٢ ص ٢٨.
- (٥) المصور، ٥ مارس ١٩٢٤ ص ٤.
- (٦) الاستشهاد من الشيخ محمد شاكركما ورد في : حسين، سابق ج ٢ ص ٣٣ : والنقطة الثانية وردت

- في مقال لمحمد حسين هيكل بالسياسة في ١٣ مارس ١٩٢٤ ص ١.
- (٧) الأخبار ٣ مارس ١٩٢٤ : نفس المرجع ٤ مارس ١٩٢٤ ص ٣ : نفسه ٥ مارس ١٩٢٤ ص ٣.
- (٨) السياسة ٥ مارس ١٩٢٤ ص ٤.
- (٩) للأمثلة، انظر : حسين، سابق ج ٢ ص ٢٩-٣٢.
- (١٠) الأهرام، ١٤ مارس ١٩٢٤ ص ٤، كما ورد في نفس المرجع ص ٣٤.
- (١١) للأمثلة، انظر : السياسة ٥ مارس ١٩٢٤ ص ٤ : الأهرام ١٢ مارس ١٩٢٤ ص ١ : الأخبار ٦ مارس ١٩٢٤ ص ٢.
- (١٢) من بين هؤلاء، الأفراد الشيخ محمد شاعر في المصور، ٨ مارس ١٩٢٤ ص ١، والشيخ محمد بنيت في السياسة ٢٣ مارس ١٩٢٤ ص ٣. وبالنسبة لبيانات التأييد الجماعية لعبد المجيد، انظر الأخبار ٦ مارس ١٩٢٤ : نفسه ٧ مارس ١٩٢٤ ص ٢ : نفسه ٩ مارس ١٩٢٤ ص ١ : المصور ١٧ مارس ١٩٢٤ ص ٢ : نفسه ١٨ مارس ١٩٢٤ ص ٢. وبالنسبة لبيان شيخ الأزهر، انظر FO371/10217,E2322/1752/44
- (١٣) Allenby to MacDonald, 29 March 1924 : FO371/10218,E3098/1752/44
- (١٤) بالنسبة لردود أفعال الأحزاب، انظر على التوالي : السياسة ٧ مارس ١٩٢٤ ص ٣ : محمد ابراهيم الجيزي، عهد وزارة الشعب (القاهرة ١٩٢٧) ص ٢١٠ : الأخبار ٦ مارس ١٩٢٤ ص ٣ : نفسه ١٣ مارس ١٩٢٤ ص ١.
- (١٥) برقية من اللبني في ١٥ مارس ١٩٢٤ : FO371/10217,1752/44
- (١٦) "Pan-Islam and the Caliphate", report prepared by the India Office, April-May 1924 : FO371/10110.E3657/2027/65
- (١٧) Toynbee, op.cit., 61
- (١٨) للأمثلة، انظر : المصور ٧ مارس ١٩٢٤ ص ٣ : السياسة ١٠ مارس ١٩٢٤ ص ٣.
- (١٩) يمكننا أن نجد استعراضا لهذا النشاط في 2220, Orient Moderno, 4 (1924).
- (٢٠) انظر : المصور ٥ مارس ١٩٢٤ ص ٣ : الأخبار ٤ مارس ١٩٢٤ ص ٣ : السياسة ٥ مارس ١٩٢٤ ص ٣.
- (٢١) المصور ٦ مارس ١٩٢٤ ص ٢.
- (٢٢) نفسه ٧ مارس ١٩٢٤ ص ٢ : نفسه ١١ مارس ١٩٢٤ ص ٢ : نفسه ١٣ مارس ١٩٢٤ ص ٧.
- (٢٣) الأهرام ٢١ مارس ١٩٢٤ ص ١.
- (٢٤) P. J. Vatikiotis , The Modern History of Egypt (New York, 1969), 299/E†
Elie Kedou- وقد نوقشت الجوانب السياسية لمسألة الخلافة في :
rie, "Egypt and the Caliphate, 1915-52" in his The Chatham House
Version and Other Middle Eastern Studies (New York, 1970), 177-212

- Martin: طارق البشرى، الملك والحلافة الإسلامية، مجلة الكاتب يناير ١٩٧٣ ص ٤٤-٧٢ ;
Kramer, "The General Islamic Congress for the Caliphate in Egypt" .
وهي ورقة مقدمة لمركز شيلواخ للدراسات الأفريقية والشرق أوسطية بجامعة تل أبيب في ١٠ مارس
١٩٨٢ . ونحن مدينون بالشكر للدكتور كرامر لإعطائنا نسخة من دراسته.
- (٢٥) Achille Sekaly , Le congrès du Kalifat (Le: نجد ملخصا لرد الفعل الرسمي في :
Caire ,13-10 mai 1926) et le Congrès du monde musulman (La
Mekke,7juin- 5 juillet 1926) (Paris,1926),7-8.
- (٢٦) Minute by Furness,6 March 1924 ; FO141/587,545/127.
- (٢٧) Reported both in a letter by (name illegible) ,7 March 1924(FO141/
587,545/128), and in paper on "Pan-Islamism and the Caliphate" pre-
pared by the India Office in April 1924(FO371/10110,E3657/2027/
65).
- (٢٨) التقرير العلني حول الاجتماع موجود في الأخبار بتاريخ ١٩ مارس ١٩٢٤ ص ٣. والتقرير
البريطاني المعاصر للأحداث تجد في Allenby to MacDonald , 29 March
Percy Lo-1924(FO371/10218,E3098/1752/44). ونجد شهادة نؤاد اللاحقة في-
rine to Sir R. Lindsay ,16 Nov. 1929(FO371/13756,E6113/6113/65).
- (٢٩) The letter by (name illegible) ,7March 1924(FO141/587,545/128);
Allenby to MacDonald,29March 1924(FO371/10218,E3098/
1752/44); Henderson to Chamberlain,24Aug. 1925(FO371/
10913,J2461/2350/16); Lorain to Lindsay, 16 Nov. 1929(FO371/
13756,E6113/6113/65).
- (٣٠) لأمثلة على الضغوط في هذا الاتجاه بين العلماء، انظر : المصور ١٧ مارس ١٩٢٤ ص ٢ : نفسه
Orient Moderno ١٨ مارس ١٩٢٤ ص ٢ : الأخبار ٢٤ مارس ١٩٢٤ ص ٥ : 4،
(1924),222
- (٣١) نص وارد في «السياسة» ٢٧ مارس ١٩٢٤ ص ٥-٦ : وأيضا في Toynbee مرجع سابق
ص ٥٧٦-٥٧٨ : "Seklay سابق ص ٣-٣٢
- (٣٢) نوقشت الدعوات واختيار الردود المتلقاة في : محمود الشرقاوى، دراسة وثائق عن مؤتمر الخلافة
الإسلامية ١٩٢٦، الكاتب، أغسطس ١٩٧٠ ص ١١٥-١٢٢ : نفسه، سبتمبر ١٩٧٠
ص ١٣٢-١٣٧ : نفسه، أكتوبر ١٩٧٠ ص ١٥٦-١٦١ : نفسه، فبراير ١٩٧١ ص ١٥١-١٥٨.
- (٣٣) للمعلومات حول جبهات الحملة، انظر : Kedouri "Egypt and the Caliphate" 182-185
البشرى، «الملك» ص 48-49 : Kramer سابق ص ١-٧ : الطواهرى، سابق ص ٢٠٩-٢١٠ :
Lord Lloyd to Chamberlain, 15 May 1926(FO371/11476,E3178/
1511/65)

- (٣٤) هجوم الظواهرى. مرجع سابق ص ٢٠٩.
- (٣٥) حول دعم القصر للحملة، انظر : Kedouri "Egtpt and the Caliphate", 184-185 : البشرى. الملك ص ٥٢، ٥٣ : Kramer. سابق ص ٥-٧ : الشرقاوى. سابق ص ١٥٨-١٥٩ : شفيق. حوليات، ١٩٢٤ ص ١١٨-١١٩.
- (٣٥) انظر «الأخبار» ٢٩ مارس ١٩٢٤ ص ٣.
- (٣٦) نوقش فى : أبو زيد، سابق ص ١٦٠-١٦١.
- (٣٧) حول تأسيسها، انظر : الأخبار ٢٢ مارس ١٩٢٤ ص ٢. وقد نوقش أتوجه اللجنة ونشاطاتها فى : Oriente Moderno, 4(1924), 222-223, 292-293+ ; memo Allenby to MacDonald, 1 June 1924(FO407/198, no. 213); on Caliphate Committees, recieved 3 June 1924(FO141/587, 545/201a) : البشري، الملك ص ٦٥-٦٧ : Kramer. سابق ص ٧-٨ "Report on the General Situation in Egypt for the Month of February 1926"(FO371/11582, J980/25/16)
- (٣٨) Lord Lloyd to Chamberlain, 15 May 1926(FO371/11476, E3178/1511/65); cf. Kramer, op.cit., 8
- (٣٩) Oriente Moderno, 4(1924), 240 ورد فى
- (٤٠) بالنسبة للأول، انظر : البشري، «الملك» ص ٥٢ : والثانى مأخوذ عن : الجزيرى، سابق ص ٢١٠.
- (٤١) بالنسبة لمعارضة الوفد للحملة من أجل عقد المؤتمر، راجع Kedouri, "Egypt and the Caliphate", 185, 189+ : البشري، «الملك» ص ٥٣ : شفيق، حوليات، ١٩٢٥ ص ١٠٥٤-١٠٥٥ : Kramer, op.cit., 10:
- (٤٢) نوقش رد الفعل الخارجى الناتج عن انعقاد المؤتمر فى : الظواهرى، سابق ص ٢١١-٢١٢ : الشرقاوى، سابق ص ١٥٦-١٦١ : 187-188; and Kramer, op.cit., 11-27 (وعلى الرغم من اختلاف الأخير مع الثلاثة الأوائل، إلا أنه يرى أن المعارضة الداخلية لا الخارجية هى العامل الرئيسى وراء إلغاء المؤتمر).
- (٤٣) نص من Oriente Moderno, 5(1925), 91-92, and in Sekaly, op.cit., 34-36
- (٤٤) لمناقشة عامة للعمل وأهميته، راجع Hourani, op.cit., 184-188; Nadav Safran, Egypt in Search of Political Community(Cambridge, 1961), 141-143; Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought(Austin, Texas, 1982), 62-68; Leonard Binder, "Ali Abd al-Raziq and Islamic Liberalism", Asian and African Studies, 16(1982), 31-59.
- (٤٥) على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم (ط ٣، القاهرة ١٩٢٥) ص ١٢-٢٠.
- (٤٦) نفسه ص ٣٦.
- (٤٧) نفسه ص ٨٣.

- (٤٨) نفسه ص ١٠٣.
- (٤٩) نفسه ص ٣٩-٤٧.
- (٥٠) Deeb, Party Politics, 77, 113-114; Henderson to Chamberlain, 15 Aug. 1925 (FO371/10913, J2461/2350/16).
- (٥١) محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم لدى عبد الرازق : دراسة وثائق (بيروت، ١٩٧٢) ص ١٠-١٣.
- (٥٢) KS as quoted in ibid., 12. See also Henderson to Chamberlain, 15 Aug. 1925 (FO371/10913, J2461/2350/16); Kedourie, "Egypt and the Caliphate" 190-191.
- (٥٣) للأمثلة، انظر : شفيق، حوليات، ١٩٢٥، ص ٧٦١-٧٦٤؛ وكذلك : عمارة، الإسلام ص ١٥-٢٣.
- (٥٤) الاتهامات واردة في : شفيق، حوليات، ١٩٢٥ ص ٧٤٥-٧٤٦ : وانظر ايضا Bind-er, op.cit., 51.
- (٥٥) حكم المجلس وارد في : عمارة، الإسلام ص ٧٢-٩١ : cf. Toynbee, op.cit., 80-81
- (٥٦) Minutes on press reaction to the Abd al-Raziq hearing , in FO141/ ٨١٩، ١٨٠٣٦ : وانظر أيضا : عمارة، الإسلام ص ١٥-١٧.
- (٥٧) نفسه ص ١٠٩-١١٠.
- (٥٨) انظر : لاشين، سابق ص ٥٤٦ : عباس محمود العقاد، سعد زغلول : سيرة ونحبة (القاهرة، ١٩٣٦) ص ٥١٨-٥١٩.
- (٥٩) Minutes on press reaction to the Ali Abd al-Raziq hearing , in FO141/ 819, 18036 ;
- (٦٠) نفسه ص ٦٠-٦١ : عمارة، الإسلام ص ٢٧-٢٨.
- (٦١) Charles D. Smith, Islam and the: ٢٩-٣٤ : نفسه ص ٢٩-٣٤ : جد تحليلًا لموقف الأحرار في : Search for Social Order in Modern Egypt : A Biography of Muhammed Husayn Haykal (Albany, 1983), 78-79 ; see also minutes on press reaction to the Abd al-Raziq hearing . enclosed in FO141/ 819, 18036.
- (٦٢) Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, "Egypt, s Lib-: انظر : حول العواقب الزارية للخلاف، انظر : eral Exprimnt , 1922-1936 (Berkeley, 1977), 86-87 ; Smith , op. cit., 78-79.
- (٦٣) البشرى، الملك ص ٦٣.
- (٦٤) حول نشأة التجمع، راجع 308-312 Toynbee, op.cit.,
- (٦٥) نص في Sekaly سابق ص ٣٧-٤١ : cf. Oriente Moderno , 6 (1926), 80:

- (٦٦) البشرى، الملك ص ٦٥ : Kramer سابق ص ٨-٩.
- (٦٧) مأخوذ عن قرار للجنة فبراير ١٩٢٦، كما ورد فى FO141/587,545/231؛ وانظر كذلك Henderson to Chamberlain , 9 Feb. 1926(FO371/11581,J541/25/16)؛ شفيق، حوليات، ١٩٢٦، ص ١٠٧.
- (٦٨) انظر : البشرى، الملك ص ٦٤.
- (٦٩) نفسه، ص ٦٤-٦٥ : شفيق، حوليات، ١٩٢٦ ص ١٠٧-١٠٩، ص ١٤٨-١٤٩ Oriente: Moderno,6(1926),257-258
- (٧٠) "Report on the General Situation in Egypt for the Month of March 1926." in FO371/11582,J1309/25/16
- (٧١) نفسه.
- (٧٢) جد معالجة لرد الفعل الخارجى على استدعاء فبراير ١٩٢٦ فى Lord Lloyd to Cham-berlain , 30 April 1926 (FO371/11582,J1144/25/16); Oriente Moder-no,6(1926),261- 263 ; Toynbee,op.cit.,84-85 ; Kramer, op.cit., 13-2715,18,24-
- (٧٣) الظواهرى، سابق ص ٢١٣ : Kramer سابق ص ٢٨.
- (٧٤) الأهرام ٢٧ ابريل ١٩٢٦ ص ٤ : cf Sekaly سابق ص ٤٢-٤٦ : شفيق، حوليات، ١٩٢٦ ص ٢٠٣ Oriente Modern: ٦٤ (١٩٢٦) ص ٢٦٣-٢٦٤.
- (٧٥) ٧ حضور المؤتمر، راجع Sekaly سابق ص ٤٦-٤٨، ٥٥-٥٧، ٦٤-٦٦، ٨٨-٩٠ وبالنسبة لتحليل المؤتمر، انظر Toynbee سابق ص ٨٥-٨٦ : شفيق، حوليات، ١٩٢٦ ص ٢٠٣ : Kramer، سابق ص ٢٨-٢٩.
- (٧٦) Lord Lloyd to chamberlain , 22 May 1926(FO371/11467,E3304/1511/65) وقد عقدت الاجتماعات فى Camera لكن هناك تغطيات متشابهة ظهرت، بشكل عام، فى الأهرام والمقطم والسياسة (على العكس من ذلك لم تحو البلاغ وكوكب الشرق الوفديتين وصفا تفصيليا لما اعتبرته امرا ملفقا). وهناك نص فرنسى للمحاضر الرسمية نجده فى Sekaly سابق ص ٤٦-١٢٢.
- (٧٧) نفسه ص ١٢٠.
- (٧٨) انظر : السياسة، ١٩ مايو ١٩٢٦ ص ٥ : Sekaly سابق ص ٧١.
- (٧٩) حول فعاليات المؤتمر، انظر :
- Lord Lloyd to Chamberlain , 22 May 1926 (FO371/11467,E3304/1511/65) البشرى، الملك ص ٦٧-٦٩ : Kramer سابق ص ٣٠-٣١.
- (٨٠) نص من الأهرام ١٩ مايو ١٩٢٦ ص ٥ : Sekaly سابق ص ١٠٢-١١٠، Oriente Moder-no,6 (1926) , 270-272

- (٨١) نص من الأهرام ٢٠ مايو ١٩٢٦ ص ٥ : Sekaly سابق ص ٦١٠٢ , Oriente Moderno ,
Toynbee " 272-273 (1926), سابق ص ٥٧٨-٥٨١.
- (٨٢) الأهرام ٢٠ مايو ١٩٢٦ ص ٥ : Sekaly سابق ص ١١٠-١١٨.
- (٨٣) الظواهري، سابق ص ٢١٦-٢١٧.
- (٨٤) Lord Lloyd to Chamberlain , 30 April 1926(FO371/11582,11144/25/
16) ; same to same , 15 May 1926 (FO371/11467,E3178/1511/65)
- (٨٥) الأهرام ١٢ مايو ١٩٢٦ ص ٥ : نفسه ١٧ مايو ١٩٢٦ ص ٥ : نفسه ٢٠ مايو ١٩٢٦ ص ٥.
- (٨٦) السياسة ١٩ مايو ١٩٢٦ ص ٥ : كوكب الشرق ١٤ مايو ١٩٢٦ ص ١.
- (٨٧) Lord Lloyd to Chamberlain , 15 May 1926 ; FO371/11476,E3178/
1511/
- (٨٨) Lord Lloyd to Chamberlain , 22May 1926 ; FO371/11467,E3304/
1511/
- (٨٩) السياسة ٢٠ مايو ١٩٢٦ : Sekaly سابق ص ١٢٢ : Kramer سابق ص ٣١.
- (٩٠) Hourani , op.cit., 191 ; but cf Binder , op.cit., 33-34, for a different
interpretation
- (٩١) ورد في : شفيق، حوليات، ١٩٢٦ ص ١٠٨.
- (٩٢) الاستشهاد من مقابلة صحفية مع سعد في يونيو ١٩٢٤ كما ورد في الجزيرة، مرجع سابق
ص ٢١ : وحول انتقادات سعد لعبد الرازق، انظر : عمارة، الإسلام ص ١٠٩-١١٠.
- (٩٣) ورد في : احمد شفيق، أعماله بعد مذكراتي (القاهرة، ١٩٤١) ص ١٨٤-١٨٥.
- (٩٤) لتحليل مرافعات الدفاع عن عبد الرازق في منتصف ١٩٢٥، راجع : شفيق، الحوليات، ١٩٢٥
ص ٧٥٥-٧٦١ : البشري، الملك ص ٥٨-٦١ : عمارة، الإسلام ص ٢٣-٣٥ : Smith مرجع سابق
ص ٧٨-٧٩.
- (٩٥) للأمثلة، انظر : الأهرام ٧ مايو ١٩٢٦ ص ١ : البلاغ ١١ مايو ١٩٢٦ ص ٤ : كوكب الشرق ١٤
مايو ١٩٢٦ ص ١.
- (٩٦) هيكل، سابق ج ١، ص ٢٥٨-٢٥٩ .
- (٩٧) للأمثلة، انظر : المصور ٨ مارس ١٩٢٤ ص ١ : الأخبار ٦ مارس ١٩٢٤ ص ٢ : السياسة ٢٣
مارس ١٩٢٤ ص ٣.
- (٩٨) Toynbee سابق ص ٥٧٦-٥٧٨.
- (٩٩) نفسه، ص ٥٧٧.
- (١٠٠) ورد في : شفيق، حوليات، ١٩٢٥ ص ٧٤٥-٧٤٦ : Binder سابق ص ٥١.
- (١٠١) الحكم في قضية عبد الرازق نجده في : عمارة، الإسلام ص ٧٢-٩١ (الاستشهاد من ص ٧٥).
- (١٠٢) ورد في : البشري، الملك ص ٦٤.

- (١٠٣) نص من الأهرام ١٩ مايو ١٩٢٦ ص ٥ : Sekaly سابق ص ٧٣-٧٧.
- (١٠٤) ورد في : نفسه ص ٨٥.
- (١٠٥) ورد في Toynbee سابق ص ٨٨ : Sekaly سابق ص ٧٨.
- (١٠٦) ورد في : أنور الجندي، أحمد زكي الملقب بشيخ العروبة (القاهرة، ١٩٦٤) ص ٢٣٣.
- (١٠٧) كان هذا هو منهج هيكل في ١٩٢٤ : انظر : السياسة ١٣ مارس ١٩٢٤ ص ١.
- (١٠٨) للتدليل، انظر : كوكب الشرق ١٤ يونيو ١٩٢٦ ص ١.
- (١٠٩) انظر :، 6 (1926) Oriente Moderno، ٢٦١ : الشرقاوي، سابق العدد ١١٩ ص ١٥٤-١٥٥ : حسين، سابق ج ١ ص ٤٥-٦٢، كمثال لموقف الكتاب غير المصريين من الخلافة في منتصف العشرينيات.
- (١١٠) A . Sanhoury , Le califat : son evolution vers une societe des nations orientale (Paris, 1926), 570-572
- (١١١) نفسه، ص ٦٠٥-٦٠٧.
- (١١٢) المصور ٢١ مايو ١٩٢٦، كما ورد في : شفيق، حليات، ١٩٢٦ ص ٢٨٢ : كوكب الشرق ١٤ يونيو ١٩٢٦ : نفسه ٢٧ يونيو ١٩٢٦ ص ١.
- (١١٣) السياسة ٥ مارس ١٩٢٤ ص ٤.
- (١١٤) كوكب الشرق ٢١ سبتمبر ١٩٢٤ ص ١ : ويرد كذلك في : أبو زيد، سابق ص ٧١-٧٢.
- (١١٥) Sanhoury سابق ص ٥٧٢.
- (١١٦) الأخبار ٣ مارس ١٩٢٤ ص ٣.
- (١١٧) السياسة ٧ مارس ١٩٢٤ ص ٣ : نفسه ١٣ مارس ١٩٢٤ ص ١.
- (١١٨) كوكب الشرق ١٤ مايو ١٩٢٦ ص ١.
- (١١٩) المصور ٧ مارس ١٩٢٤ ص ٢.
- (١٢٠) للأمثلة، انظر : نفسه، ١١ مارس ١٩٢٤ ص ٢ : السياسة ١٠ مارس ١٩٢٤ : نفسه ١٣ مارس ١٩٢٤ ص ١ : الأهرام ٢١ مارس ١٩٢٤ ص ١.
- (١٢١) Henderson to Chamberlain , 4 Sept. 1925(FO407/201,no. 28) ورد في
وقد أصبح هذا في النهاية موقف اللجنة العليا للخلافة برئاسة الشيخ أبو العزايم، انظر بيان اللجنة في فبراير ١٩٢٦، والوارد في/FO141 ٢٣١٤/٥٤٥، ٥٨٧، وكذلك Henderson to Chamberlain , 9 Feb. 1926(FO371/11581,J541/25/16)
- (١٢٢) الأهرام ٢٥ مارس ١٩٢٤ ص ١.
- (١٢٣) Kedourie , "Egypt and the Caliphate" , 186-187 ورد في
- (١٢٤) السياسة ٢١ مايو ١٩٢٦ ص ١. وللتعرف على الجوانب المختلفة للمؤتمر، راجع الفصل العاشر.
- (١٢٥) كوكب الشرق ١٤ يونيو ١٩٢٦ ص ١.
- (١٢٦) نوقش في : البشرى، الملك ص ٦٤-٦٥.

- (١٤) نفسه ص ٣.
- (١٥) J.L. Talmon , Political Messianism : The Romantic Phase (London,1960),20
- (١٦) Alexis de Tocqueville, The Old Regime and the French Revolution (trans. by Stuart Gilbert:New York,1955),156
- (١٧) انظر على سبيل المثال : هيكل، فى أوقات الفراغ ص ٢٤٦-٣٢٥ : محمد حسين هيكل، ثورة الأدب (القاهرة، ١٩٣٣) ص ٥-١٦، ٦٢-١٦٠، ٢٤٤-٢٥٣ : سلامة موسى، اليوم والغد (القاهرة ١٩٢٧) ص ٢٢٩-٢٥٧ : اسماعيل مظهر، وثبة الشرق (القاهرة ١٩٢٩) ص ٣-٢١ : ابراهيم المصرى، الأدب الحى (القاهرة ١٩٣٠) ص ١٧-٢٥ : محمود عزمى، «الطربوش والقبعة ؟» الهلال (نوفمبر ١٩٢٧) ص ٥٢-٥٦.
- (١٨) الرأى لسامى الجردينى، قدمه فى ندوة عقدتها المقطم حول موضوع « النهضة الشرقية الحديثة»، المقطم (فبراير ١٩٢٧) ص ١٣٤ : وانظر كذلك : سلامة موسى، تاريخ الوطنية المصرية ، الهلال، يناير ١٩٢٨ ص ٢٧٠-٢٧١ : سلامة موسى، «اللغة الفصحى واللغة العامية»، نفسه، يوليو ١٩٢٦ ص ١٠٧٣ : «التركية الجديدة»، السياسة الأسبوعية، ٣ ديسمبر ١٩٢٧، ص ٢٣.
- (١٩) انظر : تقرير ابراهيم زكى (مراسل السياسة الأسبوعية فى تركيا)، «تأثير النهضة القومية فى الأدب التركى»، نفسه ١٢ ابريل ١٩٢٧ ص ١٣ : محمود عزمى، «الطربوش والقبعة؟» الهلال، نوفمبر ١٩٢٧ ص ٥٢-٥٥ : «التجديد فى تركيا»، المجلة، ابريل ١٩٣٠ ص ٧٣٧-٧٤١. وانظر كذلك Semah سابق ص ٨٠.
- (٢٠) مظهر، وثبة الشرق ص ٢١-٦١ : اسماعيل مظهر، معضلات المدنية الحديثة (القاهرة ١٩٢٨) ص ٢٠٥-٢٢٦ : موسى، اليوم والغد ص ٢٥٤-٢٥٥ : محمد على الشقراوى، «نحن وتركيا» ، العصور مايو ١٩٢٩ ص ٥٩٩-٦٠٠ : ابراهيم زكى «تشابه الحوادث فى التاريخ المصرى والتركى»، السياسة الأسبوعية ٩ ابريل ١٩٢٧ ص ١٣.
- (٢١) محمد حسين هيكل، «النهضة التركية»، نفسه ١٨ أكتوبر ١٩٢٧ ص ١٠-١١.
- (٢٢) نفسه.
- (٢٣) نفسه.
- (٢٤) نفسه.
- (٢٥) مظهر، معضلة المدنية الحديثة ص ٢٠٥-٢٠٩.
- (٢٦) نفسه ص ٢٠٦ : وكذلك : اسماعيل مظهر، «فلسفة الانقلاب التركى الحديث»، المجلة، اغسطس ١٩٣١ ص ١٢١٢-١٢٢٨ : مظهر، وثبة الشرق ص ٤-٤٤ : وكذلك العصور، يناير ١٩٣٠ ص ٢-١٦.
- (٢٧) على سبيل المثال، انظر : هيكل، فى أوقات الفراغ ص ٢٤٦-٣٠١ : هيكل، مذكرات ج ١ ص ٧٧-٧٩، ٩٣-١٤١، ١٤٢-٢٢٠، ٢٢٢-٢٢٣ : هيكل، ثورة الأدب ص ٥-١٦ : موسى، اليوم

والغد ص ٢٢٩-٢٥٧ : توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى وأغراضه»، السياسة الأسبوعية ٢٥ مايو ١٩٢٩ ص ١٧-١٨ : ابراهيم جمعة، «أين أدبنا القومى؟»، نفسه إبريل ١٩٢٨ ص ٢٦ : نيقولا يوسف «مصر بعد خمسة قرون»، نفسه ٧ سبتمبر ١٩٢٩ ص ٢٤-٢٥ : سلامة موسى، أحلام الفلاسفة (القاهرة ١٩٢٦) ص ١١١-١١٣ : سلامة موسى، «تاريخ الوطنية المصرية» الهلال، يناير ١٩٢٨ ص ٢٦٦-٢٧١.

(٢٨) انظر : نيقولا يوسف، «هل لنا أدب قومى؟»، السياسة الأسبوعية، ٢٦ يناير ١٩٢٩ ص ٢٣-٢٤ : حافظ محمود، «مصر مجدداً أولى»، المجلة، فبراير ١٩٣١ ص ٤٧٤-٤٧٦ : شهدى عطية الشافعى، «فى الأدب الفرعونى»، السياسة الأسبوعية ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص ٢٢ : محمد زكى صالح، «إحياء الخلق القومى»، نفسه ١٥ يناير ١٩٢٧ ص ٣١ : محمد حسين هيكل، «مصر الساحرة»، نفسه، ٢٨ سبتمبر ١٩٢٩ ص ٣-٤ : محمد حسين هيكل، مصر الحديثة ومصر القديمة»، نفسه ٢٧ نوفمبر ١٩٢٦ ص ١٠-١١ : محمد أمين حسونة، «فى سبيل الدعوة إلى أدب قومى»، نفسه ١٩ يوليو ١٩٣٠ ص ٩ : عباس محمود العقاد، «فى الماضى»، البلاغ الأسبوعى ١١ مارس ١٩٢٧ ص ١٩-٢٠. ويمكن كذلك أن نجد الفكرة فى : البلاغ الأسبوعى ٢١ يناير ١٩٢٧ ص ١ : نفسه ١٠ فبراير ١٩٢٨ ص ١ - ١٦، ٢ - ٢٠ : نفسه إبريل ١٩٢٨ ص ١-٢ : نفسه ٢٥ مايو ١٩٢٨ ص ١-٣ : العصور يونيو ١٩٢٨ ص ١١٢٢-١١٢٨ : المجلة، يونيو ١٩٣٠ ص ٩١٣-٩١٥ : الهلال مارس ١٩٢٣ ص ٦٧٦-٦٨٣ : نفسه فبراير ١٩٢٩ ص ٥٠٣.

(٢٩) توفيق الحكيم، عودة الروح (جزآن، القاهرة ١٩٣٣). وقد أكمل الحكيم هذا العمل فى باريس عام ١٩٢٧ : انظر : نفسه ج ٢ ص ٢٣٣ : صلاح الدين ذهنى، مصر بين الاحتلال والثورة (القاهرة ١٩٣٩) ص ٦٧-٦٨، ١٧٤-١٧٥.

(٣٠) تطور الموضوع بشكل أكثر اكتمالا فى عودة الروح، ج ٢ ص ١٨٤-٢٢١.

(٣١) نفسه ص ٢١٢.

(٣٢) نفسه.

(٣٣) نفسه.

(٣٤) نفسه ص ٢١٢-٢١٣.

(٣٥) نفسه ص ٢١٤.

(٣٦) نفسه.

(٣٧) نفسه ص ٢١٢-٢٢١.

(٣٨) محفوظ، بين القصرين ص ٣٧٤.

(٣٩) نفسه.

(٤٠) نفسه ص ٤٠٤-٤١٤.

(٤١) نفسه ص ٤٠٨-٤١٠.

- (٤٢) نفسه ص ٤٠٩.
- (٤٣) نفسه.
- (٤٤) نفسه ص ٤١٠.
- (٤٥) نفسه ص ٤١٢-٤١٣.
- (٤٦) نفسه ص ٤١٢.
- (٤٧) نفسه ص ٤١٣.
- (٤٨) نفسه ص ٤١٤.
- (٤٩) نفسه ص ٤٢٨.
- (٥٠) نفسه ص ٤٨٦.
- (٥١) نفسه ص ٥٦٩. وليس من قبيل المصادفة أن يقتل فهمى فى موقف «غير بطولى» -فى مظاهرة سلمية احتفالاً بعودة سعد من منفاه - وليس فى أحد المواجهات الدامية التى شهدتها ثورة ١٩١٩. وبينما يقدم لنا محفوظ «فهمى»، بالأساس، كتجسيد للجبل المصرى الجديد والثورى، ذلك الشباب المرتبط بالقومية المصرية الجديدة، أولاً وقبل أى شىء، والمزهل للتضحية بكل شىء، فى سبيل القضية الوطنية المصرية، يضىء محفوظ على شخصية فهمى ملامح أقل بطولة. فالشكوك والمخاوف من الطريق الذى اختاره تتناهى من حين لآخر، لتعكس التوتر الأساسى داخله بين العالم التقليدى الذى نشأ فى كنفه وبين العالم الجديد الذى يأمل فى المشاركة فى بنائه. وعن طريق عدم تلميط شخصية فهمى، استطاع محفوظ أن يضىء على الشخصية طابعاً إنسانياً وأن يجعلها أكثر إقناعاً. انظر Somekh مرجع سابق ص ١١٢، ١٢٤.
- (٥٢) انظر على سبيل المثال روايته الأولى «عبث الأقدار»، والتى شغلت مساحة عدد سبتمبر ١٩٣٩ كله من المجلة الجديدة.
- (٥٣) انظر على سبيل المثال : سلامة موسى، مختارات سلامة موسى (القاهرة ١٩٢٦) ص ١٠-١١ : موسى، اليوم والغد ص ٢٣١-٢٥٧ : توفيق ميخائيل تويج، تطور الأدب المصرى وأغراضه، السياسة الأسبوعية ٢٥ مايو ١٩٢٩ ص ١٧-١٨ : محمد زكى عبد القادر، دعوة الأدب القومى، السياسة الأسبوعية ٢٨ يونيو ١٩٣٠ ص ٧ : اسماعيل مظهر، تاريخ الفكر العربى (القاهرة ١٩٢٨) ص ٩١-١٢٠.
- (٥٤) هيكل، ثورة الأدب ص ٥-١٦.
- (٥٥) نفسه ص ٩-١١ : وكذلك نفس المرجع ص ٢٢٤-٢٥٠.
- (٥٦) نفسه ص ١٠.
- (٥٧) عبد القادر حمزة، تمثال نهضة مصر، البلاغ الأسبوعى ٢٥ مايو ١٩٢٨ ص ١.
- (٥٨) نفسه.
- (٥٩) اسماعيل مظهر، تاريخ الفكر العربى ص ٩٧-١٠١.
- (٦٠) نفسه ص ٩٩-١٠٢.

- (٦١) نفسه ص ١٠١-١٠٢.
- (٦٢) نفسه.
- (٦٣) للأمثلة، انظر : موسى، اليوم والغد ص ٢٢٩-٢٥٧ : ابراهيم المصرى، الأدب الحى ص ١٧-١٨ : أحمد ضيف، مقدمة لدراسة بلاغة العرب (القاهرة ١٩٢١) ص ١-٢.
- (٦٤) المعلومات البيبلوجرافية عن المثقفين أصحاب العقيدة المصرية مأخوذة أساسا من : يوسف أسعد داغر، مصادر الدراسة العربية (٣ أجزاء، صيدا ١٩٥٦-١٩٧٢) : عمر الدسوقي، فى الأدب الحديث (ط٦، جزآن، القاهرة ١٩٦٤) : شوقى ضيف، الأدب العربى المعاصر فى مصر (ط٢، القاهرة ١٩٦١) : محمد عبد الجواد، تقويم دار العلوم (القاهرة ١٩٥٢) : أنور الجندى، أعلام وأصحاب قلم (القاهرة، د.ت) : أنور الجندى، المحافظة والتجديد فى النشر العربى المعاصر فى مائة عام، ١٨٤٠-١٩٥٠ (القاهرة ١٩٦١) : خير الدين الزركلى، الأعلام : قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين (ط٥، ٨ أجزاء، بيروت ١٩٨٠) Giora Eliraz , Egyptian Intellectuals in the Face of Tradition and; Change , 1919-1939(in Hebrew :Ph.D.dissertation,Hebrew University of Jerusalem,1980) :H.A.R.Gibb, trans. and with a supplement on the modern era by Jacob M. Landau, Aarabic Literature:An Introduction(in Hebrew:Tel Aviv,1970) ; Ibrahim A. Ibrahim,"Ismail Mazhar and Husayn Fawzi:Two Muslim Radical Westernisers," Middle Eastern Studies,9(1973),34-41 ; Safran, op.cit., ; interviews with Hafiz Mahmoud (19 July 1980 and 21 July 1980)and Husayn Fawzi(20-29 July 1980 and 24-26 Sept. 1980).
- (٦٥) Edward Shils, "Intellectuals , Tradition , and the Traditions of Intellectuals:Some Preliminary Considerations," in S. N. Eisenstadt and S. R. Graubard(eds). Intellectuals and Tradition (two vols.:New York,1973),1,21-34(quotations from 22 and 24).
- (٦٦) Shils, "Intellectuals" 41
- (٦٧) إن إغفال هذه القائمة لواحد من أبرز المثقفين المصريين ذوى النزوع المصرى، هو أحمد لطفى السيد، فى حاجة إلى تفسير. فعلى الرغم من أن لطفى السيد كان الموجه للكثير من هذه المجموعات ، وأستاذ الجيل، إلا أنه لم يكتب سوى القليل عن الفكرة القومية أو المسائل القومية فى فترة ما بين الحربين، لذا فقد اغفلته القائمة.
- (٦٨) هيكل، فى أوقات الفراغ ص ٣٥٦.
- (٦٩) Shils, "Intellectuals",410
- (٧٠) نفسه : وانظر أيضا-S. N. Eisenstadt, "Intellectuals and Tradition" in Eisen-

stadt and Gaubard,op.cit.,1,1-9, especially 18

Lovejoy,op.cit.,20 (quoting George Herbert Palmer) (٧١)

H. A. R. Gibb, "Studies in Contemporary راجع لتقييم عام لهذه المدرسة الفكرية. (٧٢)

Arabic Literature" in his Studies on the Civilisation of Islam (ed. by Stanford J. Shaw and William R. Polk:Boston,1962), 245-319 ; Vatikotis,op.cit., 292-312 ; Majid Khadduri, Political Trends in the Arab World (Baltimore,1970),219-252.

تحليل المصطلح. (٧٣)

Deeb, Party Politics, 11-12 انظر (٧٤)

نفسه ص ١٢ (الاستشهاد من «المصرى» . ٩ أكتوبر ١٩٣٠ ص ١٥). (٧٥)

J. P. Nettle, "Ideas , Intellectuals , and Structures of Dissent" in Philip Rieff (ed.), On Intellectuals (New York,1969), 53-122 (quotations from 55 and 62) ; see also Charles D. Smith , "The Intellectual and Modernisation:Definitions and Reconsiderations:The Egyptian Experience" Comperative Studies in Society and History, 22(1980),513-533, especially 530-532.

يرى Nettle† أنها أقل فائدة، بشكل عام، انظر Nettle† مرجع سابق ص ٥٨. (٧٦)

Karl Manheim, "The Problem of Generations", in his Essays on the Sociology of Knowledge(trans. by Paul Kecskemeti:London,1952),276-322(quotation from 304). (٧٧)

نفسه ص ٣٠٦. (٧٨)

نفسه ص ٣١٩. ويلاحظ مانهايم أيضا أن كل أبناء التقسيم الزمني لـ«الجيل» لا يشكلون «وحدة جيل» واحدة : «فداخل كل جيل يمكن أن يكون هناك عددا من الوحدات الجيلية المتنافرة» (نفسه ص ٣٠٦). على أن هذه الاختلافات «تشكل، معا، جيلا «فعليا»، ويعود ذلك تحديدا إلى توجه كل منها نحو الأخرى، حتى ولو كان هذا التوجه لا يحمل أكثر من التصارع فيما بينها (نفسه ص ٣٠٦-٣٠٧). وسوف يكون هذا التمييز محل تقصينا في الفصل التالي، حيث سنتعرض لأنكار وسلوك التيارالعروبي-الإسلامي، المعارض للعقيدة المصرية، واتجاهه نحو تشكيل «وحدة جيل».

بالنسبة للمعلومات الخاصة بنشرى الدوريات المصرية الصادرة باللغة العربية وتاريخ صدورها، راجع (٨٠) : محمود اسماعيل عبدالله، فهرس الدوريات العربية التى تقتنيها الدار (القاهرة، ١٩٦١).

الفصل الخامس : صورة العرب عند أصحاب العقيدة المصرية

- (١) توفيق الحكيم، «إلى الدكتور طه حسين»، الرسالة ١ يونيو ١٩٣٣ ص ٥-٨. والنقاش التالي يتركز على تلك المقالة.
- (٢) يوسف حنا، «الدعوة إلى الأدب القومي»، السياسة الأسبوعية ٩ أغسطس ١٩٣٠ ص ١٠. ولأمثلة أخرى، انظر الفصل السادس.
- (٣) للأمثلة، انظر : موسى، اليوم والغد ص ٢٣٥-٢٤٦ : أحمد دريني خشبة، «فى الأدب المصرى»، المجلة الجديدة أغسطس ١٩٣١ ص ١١٨٩-١١٩٧ : نيقولا يوسف، «هل لنا أدب قومى؟»، السياسة الأسبوعية ٢٦ يناير ١٩٢٩ ص ٢٣-٢٤ : إبراهيم إبراهيم جمعة، «أين أدبنا القومى؟»، نفسه ١٤ أبريل ١٩٢٨ ص ٢٦.
- (٤) حسن عارف، «عربية وفرعونية : الاتجاه الذى يجب أن تتجه إليه مصر»، البلاغ ١١ أكتوبر ١٩٣٣ ص ٥.
- (٥) نفسه.
- (٦) سوف تناقش الجانب الفرعونى للقومية القطرية المصرية فى الفصل الثامن.
- (٧) حافظ محمود، «مصر يمجدها أولى»، المجلة الجديدة، فبراير ١٩٣١ ص ٤٧٤-٤٧٥.
- (٨) نفسه ص ٤٧٦.
- (٩) نفسه.
- (١٠) نفسه.
- (١١) ناشد سيفين، «مصر فرعونية لحما ودما»، ج ١ المصور ١٩ أغسطس ١٩٣٠ ص ٧ : ٢، نفسه ١٠ سبتمبر ١٩٣٠ ص ٧ : ٣، نفسه ١٨ أكتوبر ١٩٣٠ ص ٧.
- (١٢) نفسه، ١٩ أغسطس ١٩٣٠ ص ٧.
- (١٣) نفسه.
- (١٤) نفسه : وانظر أيضا : موسى، اليوم والغد ص ٢٣٣-٢٥٧.
- (١٥) للتدليل، انظر : أحمد حسين، «مصر فرعونية»، المصور، ج ٣ ٢٦ سبتمبر ١٩٣٠ ص ١١.
- (١٦) ناشد سيفين، «مصر فرعونية لحما ودما»، المصور ١٨ أكتوبر ١٩٣٠ ص ٧.
- (١٧) ذهنى، مصر بين الاحتلال والثورة ص ٧١-٧٣.
- (١٨) إرنست رينان، معاومات رينان الفلسفية (ترجمة على أدهم، القاهرة ١٩٢٩).
- (١٩) Ernest Renan , De la part des peuples semitiques dans l'histoire de la civilisation (Paris, 1862) , 10-21
- (٢٠) نفسه ص ١٠-١٩.
- (٢١) Ernest Renan, Histoire generale et system compare des langues semitiques (Paris, 1855), 14-15

- Renan , De la part des peuples semitiques, 9-30 (٢٢)
- Renan , Histoire general . 1-24 : نفسه (٢٣)
- Renan, De la part des peuples semitiques, 17-26 : ١٩-١٠ : نفسه ص (٢٤)
- نفسه ص ١٦. (٢٥)
- Renan , Histoire general, 15-17 (٢٦)
- Renan, De la part des peuples semitiques† (٢٧)
- نفسه ص ١٢-١٣. (٢٨)
- †Ignaz Goldziher , Muslim Studies, الدراسة الكلاسيكية للأفكار الشعبية لحجدها في (trans. by C. R. Barber and S. M. Stern: two vols. : London, 1967, 1974). 1, 137-198 (٢٩)
- للشعرية (بيروت، د.ت) : H. A. R. Gibb, "The Social Significance of the Shuubiya", reprinted in his Studies, 62-73; Roy P. Mottahedeh, "The Shuubiya Controversy and the Social History of Early Islamic Iran" International Journal of Middle East Studies, 7(1976), 161-182.
- Goldziher , مرجع سابق ص ١٢٧-١٥٥، ١٦٣-١٥٨، ١٦٦-١٦٧. (٣٠)
- نفسه ص ١٥٤-١٥٦. (٣١)
- نفسه ص ١٥٥. (٣٢)
- نفسه ص ١٤٢-١٤٧، ١٤٩-١٥٠، ١٥٢-١٥٤، ١٦٠-١٦٣، ١٦٦-١٦٧. (٣٣)
- نفسه ص ١٣٧-١٦٣. (٣٤)
- Ibn Khaldun .The Muqaddimah: An introduction to History (trans. by Franz Rosenthal: three vols.: New York, 1958). 1, lxxxvi-lxxxiii. (٣٥)
- نفسه ج ١ ص ٨٩-١٨٢. (٣٦)
- نفسه ج ٢ ص 310-308، 253-252، lxxxiii-lxxxvi : نفسه ج ٢ (٣٧)
- ص ٢٣٥-٣٠٧، ٤١١-٤٦٣. (٣٨)
- راجع النقاش الخاص بهذه النقطة في المقدمة. (٣٨)
- من مقال كتبه ساطع المصري عام ١٩٣٦، كما ورد في كتابه «أبحاث مختارة في القومية العربية» (القاهرة، ١٩٦٤) ص ١٢٤-١٢٦. (٣٩)
- انظر على سبيل المثال : توفيق الحكيم، «إلى الدكتور طه حسين»، الرسالة، ١ يونيو ١٩٣٣ (٤٠)
- ص ٨-٥ : نيقولا يوسف، «هل لنا أدب قومي؟»، السياسة الأسبوعية، ٢٦ يناير ١٩٢٩
- ص ٢٤-٢٣ : محمد غلاب، «الأدب المصري»، السياسة الأسبوعية، ٢١ ديسمبر ١٩٢٩ ص ٢٠ :
- محمد حسين هيكل، «الفن المصري»، نفسه، ١٧ ديسمبر ١٩٢٧ ص ٢٣ : عباس محمود العقاد،
- «الشعر العربي والشعر الانجليزي»، البلاغ الأسبوعي، ٨ يونيو ١٩٢٨ ص ١٢-١٣.

(٤١) انظر : عباس محمود العقاد، «النثر والشعر»، البلاغ الأسبوعي، ٩ سبتمبر ١٩٢٧ ص ١٢-١٣ :
 احمد دريني خشبة، «فى الأدب المصرى»، المجلة الجديدة، اغسطس ١٩٣١ ص ١١٨٩-١١٩٧ :
 توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى وأغراضه»، السياسة الأسبوعية، ٢٥ مايو ١٩٢٩
 ص ١٧-١٨ : مصرى، الأدب الحى، ص ٥٣-٥٥ : «الأدب القومى»، السياسة الأسبوعية
 ١٩ يوليو ١٩٣٠ ص ٢٦-٢٧ : حافظ محمود، «مصر بمجدها أولى»، المجلة الجديدة، فبراير
 ١٩٣١ ص ٤٧٤-٤٧٦.

(٤٢) Haim, Arab Nationalism, 25-34, 78-80 ; Khaldun S. Al-Husry, انظر
 Three Reformers: A Study in Modern Arab Political
 thought (Beirut, 1966), 55-112.

(٤٣) توفيق الحكيم، «إلى الدكتور طه حسين»، الرسالة، ١ يونيو ١٩٣٣ ص ٦.
 (٤٤) محمد حسين هيكل، «العرب والحضارة الإسلامية»، السياسة ٣ يونيو ١٩٢٥، حسبما أعيد نشره
 فى : أوقات الفراغ ص ٣٦٨-٣٨١ : الأشارات إلى الأخير.

(٤٥) نفسه ص ٣٦٨-٣٧١.

(٤٦) نفسه ص ٣٧٠-٣٧٣.

(٤٧) نفسه ص ٣٧٠.

(٤٨) نفسه.

(٤٩) نفسه.

(٥٠) نفسه ص ٣٧٠-٣٧١.

(٥١) نفسه ص ٣٧١.

(٥٢) توفيق الحكيم، «رسالة إلى الدكتور طه حسين»، الرسالة ١ يونيو ١٩٣٣ ص ٦-٧.

(٥٣) نفسه ص ٦.

(٥٤) للأمثلة، انظر : مصرى، الأدب الحى ص ٥٣-٥٥ : عباس محمود العقاد، الفصول : مجموعة
 مقالات أدبية واجتماعية (القاهرة ١٩٢٢) ص ٣٤-٤٠ : عباس محمود العقاد، مراجعات فى
 الأدب والفن (القاهرة ١٩٢٥) ص ١٠٠-١٠٨ : موسى، أحلام الفلاسفة ص ١١٢ : عباس محمود
 العقاد، «النثر والشعر»، البلاغ الأسبوعي ٩ سبتمبر ١٩٢٧ ص ١٢-١٣ : توفيق الحكيم، «إلى
 الدكتور طه حسين»، الرسالة ١ يونيو ١٩٣٣ ص ٧.

(٥٥) نفسه ص ٦.

(٥٦) نفسه.

(٥٧) نفسه.

(٥٨) نفسه.

(٥٩) نفسه ص ٦-٧.

(٦٠) انظر : هيكل، فى أوقات الفراغ ص ٣٧٣.

- (٦١) نوقش في Semah، سابق ص ٣-٢٦، ٥٩-٦٥.
- (٦٢) انظر : العقاد، قصول ص ٣٤-٤٠ : العقاد، مراجعات ص ١٠٠-١٠٨ : عباس محمود العقاد، مطالعات في الكتب والحياة (القاهرة ١٩٢٤) ص ٢٢٦-٢٣١، ٢٩٠-٢٩٩ : عباس محمود العقاد، ساعات بين الكتب (القاهرة ١٩٢٩) ص ١٩١-١٩٤.
- (٦٣) العقاد، قصول ص ٤٠.
- (٦٤) في مقابلة مع الهلال نوفمبر ١٩٢٧ ص ٣٦.
- (٦٥) نفسه.
- (٦٦) محمد غلاب، «الأدب المصري وميزته عن الآداب الإسلامية» السياسة الأسبوعية، ٢١ ديسمبر ١٩٢٩ ص ٢٠.
- (٦٧) توفيق الحكيم، «إلى الدكتور طه حسين»، الرسالة ١ يونيو ١٩٣٣ ص ٧ : وانظر كذلك ك توفيق الحكيم، «من الأستاذ توفيق الحكيم إلى الدكتور طه حسين»، نفسه ١ أكتوبر ١٩٣٣ ص ٩-١٣ : العقاد، قصول ص ٣٤-٤٠.
- (٦٨) هيكل، في أوقات الفراغ ص ٣٧٢.
- (٦٩) نفسه ص ٣٧٠-٣٧٥.
- (٧٠) نفسه ص ٣٧٠.
- (٧١) للأمثلة، انظر : موسى، اليوم والغد ص ١١٩-١٢٢ : مصري، الأدب الحى ص ٥٣-٥٥ : أحمد دريني خشبة، «دراسة الأدب العربى»، المجلة الجديدة مارس ١٩٣١ ص ٥٤٣-٥٤٤.
- (٧٢) عباس محمود العقاد، «النثر والشعر»، البلاغ الأسبوعى ٩ سبتمبر ١٩٢٧ ص ١٢ : موسى، اليوم والغد ص ١١٩-١٢٢ : سلامة موسى، «اللفة والأدب العربى»، المجلة الجديدة، سبتمبر ١٩٣٥ ص ٩-١٣.
- (٧٣) انظر : موسى، مختارات ص ٧-١١ : مصري، الأدب الحى ص ٥٣-٥٥ : موسى، اليوم والغد ص ٢٣٦-٢٣٨ : أحمد أمين، «التجديد فى الأدب»، الرسالة ١ يونيو ١٩٣٣ ص ١٥-١٧.
- (٧٤) Friedrich Nietzsche , The Complete Works of Friedrich Nietzsche (ed. by Oscar Levy: eighteen vols., New York, 1909-1924), V, part 2 , 16-30.
- (٧٥) عباس محمود العقاد، «النثر والشعر»، البلاغ الأسبوعى ٩ سبتمبر ١٩٢٧ ص ١٢-١٣ : أحمد أمين، «التجديد فى الأدب»، الرسالة ١ يونيو ١٩٣٣ ص ١٥-١٧.
- (٧٦) انظر : موسى، اليوم والغد ص ١١٩-١٢٢ : المصري، الأدب الحى ص ٥٤ : أحمد أمين، «جناية الأدب الجاهلى أو نقد الأدب العربى»، من كتابه «فيض الخاطر : مجموعة مقالات أدبية واجتماعية (١٠ ج، ط ٢، القاهرة ١٩٤٦) ج ٢ ص ١٩٤-٢٢٩.
- (٧٧) انظر بصفة خاصة : موسى، مختارات ص ٧-١١، ٤٨-٥٤ : موسى، اليوم والغد ص ١١٩-١٢٢، ٢٣١-٢٤١.

- (٧٨) سلامة موسى، «قطيعة الماضي»، مجلة الحديث (حلب) ١ يناير ١٩٢٨ ص ٣٢.
- (٧٩) نفسه ص ٣٢-٣٤.
- (٨٠) نفسه ص ٣٢.
- (٨١) نفسه ص ٣٢-٣٣.
- (٨٢) موسى، اليوم والغد ص ١١٩.
- (٨٣) عباس محمود العقاد، «النثر والشعر»، البلاغ الأسبوعي ٩ سبتمبر ١٩٢٧ ص ١٢-١٣.
- (٨٤) نفسه ص ١٢.
- (٨٥) سلامة موسى، «قطيعة الماضي»، الحديث (حلب) ١ يناير ١٩٢٨ ص ٣٣-٣٤ : وانظر أيضا :
موسى، اليوم والغد ص ٢٣٥.
- (٨٦) عباس محمود العقاد، «النثر والشعر»، ص ١٢.
- (٨٧) تردد هذا المصطلح كثيرا في : الحكيم، عودة الروح، ج ٢ ص ١٣-٥٦.
- (٨٨) نفسه ص ٢١-٢٢.
- (٨٩) نفسه ص ٢٢-٢٣.
- (٩٠) نفسه ص ٢٣-٢٤.
- (٩١) نفسه ص ٢٤.
- (٩٢) نفسه.
- (٩٣) نفسه ص ٢٥.
- (٩٤) نفسه ص ٢٣.
- (٩٥) اسماعيل مظهر، «الثقافة اليونانية وعلاقتها بحاضرة الشرق القديمة»، العصور، سبتمبر ١٩٢٩ ص ٣٢٣.
- (٩٦) نفسه ص ٣٢٤.
- (٩٧) نفسه.
- (٩٨) أعيد نشره في : هيكل، في أوقات الفراغ ص ٣٦٨-٣٨٠.
- (٩٩) نفسه ص ٣٧٧.
- (١٠٠) نفسه ص ٣٧٥-٣٧٦.
- (١٠١) نفسه ص ٣٧٦-٣٧٧.
- (١٠٢) نفسه ص ٣٧٧.
- (١٠٣) نفسه ص ٣٧٨.
- (١٠٤) نفسه ص ٣٧٩.
- (١٠٥) نفسه ص ٣٧٨-٣٨٠.
- (١٠٦) انظر : موسى، اليوم والغد ص ٢٣١-٢٤٢، على سبيل المثال.
- (١٠٧) نفسه ص ٢٣٥-٢٣٨.

- (١٠٨) نفسه ص ٢٣٦.
- (١٠٩) نفسه ص ٢٣٧.
- (١١٠) نفسه.
- (١١١) نفسه ص ٢٤٤ ؛ وانظر كذلك : موسى، مختارات ص ٢٧٨ : سلامة موسى، «المجددون في الشرق»
- (١١٢) العربي، الهلال، ع ٣٣ (نوفمبر ١٩٢٤) ص ١٣٥.
- (١١٣) موسى، أحلام الفلاسفة ص ١١٢.
- (١١٤) توفيق الحكيم، «إلى الدكتور طه حسين» ص ٧-٨.
- (١١٥) نفسه ص ٧، الحكيم، عودة الروح ص ١١، ٢٤.
- (١١٦) لتدليل أوضح، انظر : اسماعيل مظهر، تاريخ الفكر العربي ص ٩١-١٢٠.
- (١١٧) نفسه ص ٩٥-٩٧ : اسماعيل مظهر، ملقن السبيل في مذهب النشوء والارتقاء، وأثره في الانقلاب الفكري الحديث (القاهرة ١٩٢٤) ص ١٢٨-١٤٣ ؛ وانظر كذلك ترجمة مظهر لكتاب شارلز داروين The Origins of Species، والمعنون «أصل الأنواع» (القاهرة ١٩١٨) : مظهر، معضلة المدنية الحديثة ص ١-٧٥ ؛ ومقاله «التطور وأثره في مستقبل الفكر الإنساني»، العصور، مارس-أبريل ١٩٣٠ ص ٣٣٧-٣٤١.
- (١١٨) اسماعيل مظهر، «أسلوب الفكر العلمي»، المقتطف ع ٦٨ (فبراير ١٩٢٦) ص ١٣٧-١٤٥، وأعيد نشره في كتابه تاريخ الفكر العربي (الإشارة إلى الأخير) ؛ وانظر كذلك : مظهر، ملقن السبيل ص ١٢٨-١٤٣.
- (١١٩) مظهر، تاريخ الفكر العربي ص ٩٧.
- (١٢٠) نفسه ص ٩٧-٩٨.
- (١٢١) نفسه ص ٩٧.
- (١٢٢) مظهر، ملقن السبيل ص ١٢٨-١٣٧، ١٣٠-١٤٣.
- (١٢٣) مظهر، تاريخ الفكر العربي ص ٩٨-٩٩.
- (١٢٤) نفسه ص ١٠٢.
- (١٢٥) موسى، اليوم والغد ص ٧.
- (١٢٦) نفسه ص ٩.
- (١٢٧) نفسه ص ٧.
- (١٢٨) نفسه ص ٩.
- (١٢٩) أمثلة، انظر : نفسه ص ١١٣-١٣١، ١٦٠-١٦٥، ٢٢٩-٢٥٧ : موسى، مختارات ص ٤٨-٢٦١، ٢٦٤ : سلامة موسى، «الشرق شرق والغرب غرب»، الرابطة الشرقية، ديسمبر ١٩٢٨ ص ٤٦-٥٠ : سلامة موسى، «المصريون أمة غربية»، الهلال ع ٣٧ ديسمبر ١٩٢٨ ص ١٧٧-١٨١. كما عبر غيره من المثقفين الوطنيين المصريين عن أفكار مماثلة، في أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات ؛ انظر على سبيل المثال، محمد أبو طايبة، «مصر بين حضارتين»

البلاغ الأسبوعي ١٢ يونيو ١٩٢٩ ص ٤-٥ : محمود عزمى، «كيف آمنت بالعلم وحده» المجلة الجديدة ديسمبر ١٩٢٩ ص ١٤٨-١٥١ : سامى الجردى فى رده على « النهضة الشعرية الحديثة»، المقتطف، ع. ٧ فبراير ١٩٢٧ ص ١٣٣-١٣٦ : ورد افتتاحية الهلال ع ٣٨ مايو ١٩٣٠ ص ٨٨٦ : العصور اغسطس ١٩٢٩ ص ١٤١٩-١٤٢١ : نفسه، مارس-ابريل ١٩٣٠ ص ٣٦٦-٣٧٤.

(١٣٠) انظر : موسى، اليوم والغد ص ٢٢٩-٢٤١، ٢٤٢-٢٤٧، ٢٥٧ : سلامة موسى، «إلى أيهما نحن أقرب : الشرق أو الغرب؟»، الهلال ع ٣٥ يوليو ١٩٢٧ ص ١٠٧٢-١٠٧٤ : سلامة موسى، «المصريون أمة غربية»، نفسه ع ٣٧ ديسمبر ١٩٢٨ ص ١٧٧-١٨١ : سلامة موسى، «الشرق والغرب»، الرسالة ديسمبر ١٩٢٨ ص ٤٦-٥٠ : محمد شرف، «تقدم العلوم والفنون : ليس المصريون ساميين»، المجلة الجديدة، مايو ١٩٣٠ ص ٨٩٧-٩٠٠ : محمد شرف، «المصريون أمة غير شرقية»، نفسه، يونيو ١٩٣٠ ص ٩٦١-٩٦٤.

(١٣١) نفسه ص ٩٦٤.

(١٣٢) محمد غلاب، «الأدب المصرى وميزته عن الأدب السامى»، السياسة الأسبوعية ٢١ ديسمبر ١٩٢٩ ص ٢٠.

(١٣٣) نفسه.

(١٣٤) نفسه.

(١٣٥) نفسه : محمد غلاب، «الحياة العقلية فى مصر الفرعونية وفى مصر المسلمة»، نفسه، ١٠ مايو ١٩٣٠ ص ٨-٩.

(١٣٦) توفيق الحكيم، «إلى الدكتور طه حسين»، الرسالة ١ يونيو ١٩٣٣ ص ٥-٨.

(١٣٧) نفسه ص ٧.

(١٣٨) نفسه.

(١٣٩) المعنى الأوسع لكلمة «أدب» هو الثقافة بوجه عام، لكننا اتساقا مع تركيز المثقفين أصحاب العقيدة المصرية على الكلمة المكتوبة فى التعبير الثقافى المصرى والعربى، فسوف نستخدم الكلمة بمعناها الضيق.

(١٤٠) نيقولا يوسف، «هل لنا أدب قومى؟»، السياسة الأسبوعية، ٢٦ يناير ١٩٢٩ ص ٢٣.

(١٤١) نفسه.

(١٤٢) نفسه.

(١٤٣) نفسه ص ٢٣-٢٤.

(١٤٤) توفيق ميخائيل ترويع، «تطور الأدب المصرى وأغراضه»، نفسه، ٢٥ مايو ١٩٢٩ ص ١٧-١٨.

(١٤٥) ١ لعقاد، مطالعات ص ٢٧٤-٢٧٥ : عباس محمود العقاد، «النثر والشعر»، البلاغ الأسبوعي، ٩ سبتمبر ١٩٢٧ ص ١٢-١٣.

(١٤٦) هيكل، فى أوقات الفراغ ص ٣٧٢-٣٧٥.

- (١٤٧) نفسه ص ٣٧٢.
- (١٤٨) نفسه ص ٣٧٢-٣٧٣.
- (١٤٩) نوقشت الفكرة مطولا في مقاله «جناية الأدب الجاهلي أو نقد الأدب العربي» في كتاب «فيض الحاطر» ج ٢ ص ١٩٤-٢٢٩.
- (١٥٠) نفسه ص ٢٠١-٢٠٥.
- (١٥١) نفسه ص ٢٠٥-٢٠٧.
- (١٥٢) نفسه ص ٢٠٣-٢٠٤.
- (١٥٣) نفسه ص ٢٠٥.
- (١٥٤) أحمد أمين، «التجديد في الأدب»، الرسالة ١ يونيو ١٩٣٣ ص ١٥-١٧ : وانظر كذلك : فيض الحاطر، ج ٢ ص ١٩٤-٢٢٩.
- (١٥٥) انظر : محمد حسين هيكل، «العرب والحضارة الإسلامية»، السياسة ٣ يونيو ١٩٢٥ (وأعيد نشره في كتابه في أوقات الفراغ ص ٣٦٨-٣٨١)، وكذلك محمد حسين هيكل، «هل الأدب العربي قديمه وحديثه يكفى لتكوين الأديب ؟»، السياسة الأسبوعية، ٢١ أبريل ١٩٢٨ ص ١١.
- (١٥٦) هيكل، في أوقات الفراغ، ص ٣٧٤.
- (١٥٧) نفسه ص ٣٧٣-٣٧٤.
- (١٥٨) نفسه ص ٣٧٨-٣٧٩ : وانظر أيضا : محمد حسين هيكل، «هل الأدب العربي قديمه وحديثه يكفى لتكوين الأديب ؟»، السياسة الأسبوعية، ٢١ أبريل ١٩٢٨ ص ١٠-١١.
- (١٥٩) نفسه ص ١١.
- (١٦٠) هيكل، في أوقات الفراغ ص ٣٧٤.
- (١٦١) أمين، فيض الحاطر ج ٢ ص ٢٠١.
- (١٦٢) حافظ محمود، «نهضة القصة المصرية»، البلاغ الأسبوعي ١٣ مايو ١٩٢٧ ص ١٩.
- (١٦٣) حول معاداة هذه المجموعة من شباب المثقفين للعروبة، راجع : جريدة الفجر في ٢٧ يناير ١٩٢٥ ص ٢-١ : نفسه، ٣ فبراير ١٩٢٥ ص ١ : نفسه، ١٠ فبراير ١٩٢٥ ص ١-٢ : نفسه، ٦ مارس ١٩٢٥ ص ١ : نفسه، ١٣ أبريل ١٩٢٥ ص ١-٢ : نفسه، ١٦ يناير ١٩٢٥ ص ١.
- (١٦٤) موسى، مختارات ص ٧-١١.
- (١٦٥) نفسه : وانظر أيضا : موسى، اليوم والغد ص ١١٩-١٢٢، ٢٣٥-٢٣٨.
- (١٦٦) نفسه ص ١١٩-١٢٢ : وانظر أيضا : سلامة موسى، «الذوق الشرقي في الفنون : هو ذوق السجع»، الفجر ١٥ يوليو ١٩٢٦ ص ١-٢.
- (١٦٧) موسى، اليوم والغد ص ١٢٢.
- (١٦٨) نفسه ص ٢٣٧ : سلامة موسى، «اللغة الفصحى واللغة العامية» الهلال ع ٣٤ (يوليو ١٩٢٦) ص ١٠٧٤.
- (١٦٩) موسى، مختارات ص ٩٨-١٠٣.

- (١٧٠) نفسه ص ٩٩-١٠٠.
- (١٧١) نفسه ص ٩٩-١٠٢.
- (١٧٢) ابراهيم المصرى، «فلسفة وتحليل» فى صوت الجبل (القاهرة ١٩٣٤) ص ٨٨.
- (١٧٣) ابراهيم المصرى، «العقلية العربية» من كتابه الأدب الحى ص ٥٣-٥٥.
- (١٧٤) نفسه ص ٥٣.
- (١٧٥) نفسه.
- (١٧٦) نفسه ص ٥٤.
- (١٧٧) نفسه.
- (١٧٨) نفسه.
- (١٧٩) عباس محمود العقاد، «القديم والجديد» من كتابه مطالعات ص ٢٢٧-٢٣٠.
- (١٨٠) نفسه ص ٢٢٩.
- (١٨١) نفسه.
- (١٨٢) نفسه ص ٢٢٩-٢٣١.
- (١٨٣) نفسه ص ٢٢٩-٢٣٠.
- (١٨٤) العقاد، مراجعات ص ١٠٣.
- (١٨٥) نفسه.
- (١٨٦) نفسه ص ١٠٢-١٠٨.
- (١٨٧) عباس محمود العقاد، «النثر والشعر»، البلاغ الأسبوعى ٩ سبتمبر ١٩٢٧ ص ١٢-١٣ : وانظر أيضا : العقاد، ساعات بين الكتب ص ١١٦-١١٨.
- (١٨٨) العقاد، مراجعات ص ١٠٣.
- (١٨٩) عباس محمود العقاد، «الشعر العربى والشعر الانجليزى»، البلاغ الأسبوعى ٨ يونيو ١٩٢٨ ص ١٢-١٣ : العقاد، مطالعات ص ٢٩٧-٢٩٩.
- (١٩٠) عباس محمود العقاد، «الشعر العربى والشعر الانجليزى»، البلاغ الأسبوعى ٨ يونيو ١٩٢٨ ص ١٢.
- (١٩١) نفسه.
- (١٩٢) نفسه ص ١٢-١٣.
- (١٩٣) نفسه : ولناقشة تفصيلية، انظر 7-9، Semah , op.cit.,
- (١٩٤) عباس محمود العقاد، «الشعر العربى والشعر الانجليزى»، سابق ص ١٣.
- (١٩٥) عباس محمود العقاد، «بين السياسة والأدب» فى كتابه مراجعات ص ١٨-٢٠.
- (١٩٦) نفسه ص ١٨.
- (١٩٧) نفسه.
- (١٩٨) عباس محمود العقاد، «أراء فى الأساطير»، من كتابه فصول ص ٢٨-٤٠.

- (١٩٩) نفسه ص ٣٥.
- (٢٠٠) نفسه ص ٣٦.
- (٢٠١) نفسه ص ٣٤-٤٠ ؛ وانظر كذلك 7-8 Semah op.cit.,
- (٢٠٢) توفيق الحكيم، «من الأستاذ توفيق الحكيم إلى الدكتور طه حسين»، الرسالة ١ يونيو ١٩٣٣ ص ٧.
- (٢٠٣) نفسه.
- (٢٠٤) نفسه.
- (٢٠٥) نفسه.
- (٢٠٦) نفسه.
- (٢٠٧) توفيق الحكيم، «من الأستاذ توفيق الحكيم...»، سابق، أكتوبر ١٩٣٣ ص ١٣.
- (٢٠٨) توفيق الحكيم، «إلى الدكتور طه حسين»، سابق ص ٧.
- (٢٠٩) نفسه.
- (٢١٠) نفسه.
- (٢١١) نفسه.
- (٢١٢) نفسه.
- (٢١٣) نفسه.
- (٢١٤) نفسه.
- (٢١٥) انظر الفجر ٨ يناير ١٩٢٥ ص ١ ؛ نفسه، ٢٠ يناير ١٩٢٥ ص ١.
- (٢١٦) نفسه، ٨ يناير ١٩٢٥ ص ١.
- (٢١٧) احمد خيرى سعيد، «الاستقلال الفكرى»، نفسه ٢٧ يناير ١٩٢٥ ص ١ ؛ نفسه، ٢٠ مارس ١٩٢٥ ص ١-٢ ؛ نفسه ١٧ أبريل ١٩٢٥ ص ١-٢ ؛ نفسه ٢٦ يونيو ١٩٢٥ ص ١-٢ ؛ نفسه ١٨ أكتوبر ١٩٢٥ ص ١-٢ ؛ نفسه ١٣ يناير ١٩٢٧ ص ١-٢.
- (٢١٨) احمد درينى خشبة، «فى الأدب المصرى»، المجلة الجديدة، اغسطس ١٩٣١ ص ١١٨٩.
- (٢١٩) نيقولا يوسف، «هل لنا أدب قومى؟»، السياسة الأسبوعية ٢٦ يناير ١٩٢٩ ص ٢٣.
- (٢٢٠) ابراهيم المصرى، «فن القصص فى مصر»، البلاغ الأسبوعى ١٨ أبريل ١٩٢٧ ص ٢٣-٢٥.
- (٢٢١) نفسه ص ٢٣.
- (٢٢٢) أمثلة، انظر : سلامة موسى، «الأدب العربى والأدب المصرى»، ملحق السياسة ١٤ أكتوبر ١٩٣٢ ص ٢٥ ؛ توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى وأغراضه»، السياسة السبوعية ٢٥ مايو ١٩٢٩ ص ١٧ ؛ موسى، اليوم والغد ص ١١٩-١٢٢، ٢٣٥-٢٣٨ ؛ طه حسين فى مقابلة مع مجلة الهلال، ع ٣٦ (نوفمبر ١٩٢٧) ص ٣٧-٣٨ ؛ سلامة موسى، «المجددون فى الشرق العربى»، نفسه ع ٣٣ (نوفمبر ١٩٢٤) ص ١٣٤-١٣٦ ؛ احمد درينى خشبة، «دراسة الأدب العربى»، المجلة الجديدة مارس ١٩٣١ ص ٥٤٤.

- (٢٢٣) للأمثلة، انظر : ابراهيم المصرى، «أين هو الأدب المصرى؟»، نفسه ديسمبر ١٩٢٩ ص ٢٢٩-٢٣٣ : موسى، اليوم والغد ص ٢٣٥-٢٣٧ : المصرى، الأدب الحى ص ٥٣-٥٥ : موسى، مختارات ص ٤٨-٥٤.
- (٢٢٤) المصرى، الأدب الحى ص ٥٣-٥٤.
- (٢٢٥) نفسه ص ٥٣.
- (٢٢٦) نفسه.
- (٢٢٧) نفسه ص ٥٤.
- (٢٢٨) سلامة موسى، «اللفة والأدب الغريبان»، المجلة الجديدة سبتمبر ١٩٣٥ ص ١٣.
- (٢٢٩) نفسه.
- (٢٣٠) موسى، اليوم والغد ص ١٢٢.
- (٢٣١) توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى وأغراضه»، السياسة الأسبوعية ٢٥ مايو ١٩٢٩ ص ١٨.
- (٢٣٢) نفسه : وحول هذه المقولة، انظر كذلك : هيكى، فى أوقات الفراغ ص ١٦٩-١٧٤، ١٩٨، ٢٠٧-٢٦٤، ٢٦٨.
- (٢٣٣) توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى...»، سابق ص ١٧-١٨.
- (٢٣٤) احمد دريشى خشبة، «دراسة الأدب العربى»، سابق ٥٤٤.
- (٢٣٥) محمد حسين هيكى، «هل الأدب العربى...»، سابق ص ١٠-١١.
- (٢٣٦) محمد حسين هيكى، «الفن المصرى»، السياسة الأسبوعية ١٧ ديسمبر ١٩٢٧ ص ٢٣.
- (٢٣٧) انظر بصفة خاصة : احمد أمين، «جناية الأدب الجاهلى...»، سابق ص ١٩٤-٢٢٩.
- (٢٣٨) احمد أمين، «التجديد فى الأدب»، الرسالة اكتوبر ١٩٣٣ ص ١٥-١٦.
- (٢٣٩) نفسه ص ١٦.
- (٢٤٠) نفسه ص ١٥-١٧.
- (٢٤١) أمين، فيض المخاطر ج ٢ ص ٢٠٥-٢٠٦.
- (٢٤٢) نفسه ص ٢٠٥.
- (٢٤٣) «الصحافة السورية فى مصر»، المجلة الجديدة اغسطس ١٩٣١ ص ١١٧٧-١١٨٠.
- (٢٤٤) نفسه : «الكاتب المصرى والكاتب السورى»، نفسه مارس ١٩٣٠ ص ٥٩١-٥٩٢ : انظر كذلك ، نفسه نوفمبر ١٩٣٠ ص ١.
- (٢٤٥) «أنت مصرى»، نفسه يوليو ١٩٣١، الغلاف الأخير.
- (٢٤٦) «الصحافة السورية فى مصر»، نفسه اغسطس ١٩٣١ ص ١١٧٩.
- (٢٤٧) نفسه ص ١١٧٧-١١٨٠.
- (٢٤٨) «أنت مصرى»، سابق غلاف الظهر.
- (٢٤٩) نفسه.

- (٢٥٠) سلامة موسى . «أوكار الرجعية فى مصر» . نفسه فبراير ١٩٣٠ ص ٤٣٥ : «الكاتب المصرى والكاتب السورى» . سابق ص ٥٩٢ .
- (٢٥١) انظر سلامة موسى . «أوكار الرجعية..» . سابق ص ٤٣٢-٤٣٥ : احمد درينى خشبة . «الرجعية فى مصر وخطرها على نهضتنا» . نفسه ديسمبر ١٩٣٠ ص ٢٠٩-٢١٣ .
- (٢٥٢) سلامة موسى . «أوكار الرجعية..» . سابق ص ٤٣٤-٤٣٥ : وانظر أيضا ك سلامة موسى . «السلفيون والمجددون» . نفسه ديسمبر ١٩٢٩ ص ١٤٥ : «الكاتب المصرى و..» . سابق ص ٥٩١-٥٩٢ .

الفصل السادس : مصر فى منظور العقيدة المصرية:

١ - البيئة والأمة

- (١) مثال معبر . انظر : هيكل . فى أوقات الفراغ ص ٢٤٦-٣٠١ : عباس محمود العقاد . «الوطنية» ج ٢ . البلاغ الأسبوعى ٣٠ سبتمبر ١٩٢٧ ص ١٢-١٣ : ج ٢ نفسه ١٧ أكتوبر ١٩٢٧ ص ١٢-١٣ : هيكل . تراجم ص ١-٢٦ : توفيق الحكيم . «إلى الدكتور..» . سابق ص ٥-٨ .
- (٢) للأمثلة . انظر : محمد غلاب . «الأدب المصرى» . السياسة الأسبوعية ٢١ ديسمبر ١٩٢٩ ص ٢٠ : محمد أمين حسونة . «فى سبيل الدعوة إلى الأدب القومى» . نفسه ١٩ يوليو ١٩٣٠ ص ٩ : محمد عبدالله عنان . «المصرية : تراث قومى أثيل لمصر» . ملحق السياسة ١٤ أكتوبر ١٩٣٢ ص ٩ : حسن عارف . «شخصية الأمة المصرية» . البلاغ ٨ سبتمبر ١٩٣٣ ص ١٠٨ .
- (٣) انظر : سلامة موسى . «تاريخ الوطنية المصرية» . الهلال ع ٣٦ (يناير ١٩٢٨) ص ٢٦٦-٢٧١ : معاوية محمد نور . «الأدب القومى» . السياسة الأسبوعية ٢٠ سبتمبر ١٩٣٠ ص ٢٣ : حافظ محمود . «مصر للمصريين» المجلة الجديدة أبريل ١٩٣١ ص ٧٣٣-٧٣٦ : محمد عبدالله عنان . «أدب قومى وأدب غريب» ملحق السياسة ٧ يناير ١٩٣٢ ص ٥ .
- (٤) هيكل . فى أوقات الفراغ ص ١٧٨ .
- (٥) على سبيل المثال . انظر : عباس محمود العقاد . «الوطنية» ج ٢ البلاغ الأسبوعى ١٧ أكتوبر ١٩٢٧ ص ١٣ : محمد عبدالله عنان . «خواص مصرية للأدب العربى فى مصر» ملحق السياسة ٢٩ نوفمبر ١٩٣٢ ص ٨ : حسن عارف . «أين القومية المصرية؟» . البلاغ ١٩ سبتمبر ١٩٣٣ ص ١١٠١ .
- (٦) انظر : على محمد خليل . «حاضرة مصر ثمرة الإقليم» المجلة الجديدة مايو ١٩٣١ ص ٨٠٧ - ٨١٠ : حسن عارف . «شخصية الأمة المصرية» . سابق ص ٨٠١ : محمد زكى إبراهيم . «ثقافة مصر يجب أن تكون مصرية» . نفسه ٢٤ سبتمبر ١٩٣٣ ص ٩٠١ .
- (٧) احمد صبرى . كاهن آمون : مسرحية فرعونية (القاهرة ١٩٢٩) .
- (٨) نفسه .

- (٩) نفسه.
- (١٠) نفسه ص ٣-٧.
- (١١) احمد حسين، «مصر فرعونية» ج ١ المقطم ٦ سبتمبر ١٩٣٠ ص ٧.
- (١٢) انظر : محمد حلمى عبد اللطيف، «النفس المصرية بين الحياة والفن» السياسة الأسبوعية ١١ فبراير ١٩٢٧ ص ١٦ : حسن عارف، «مهمتنا كمصريين» البلاغ ١٧ سبتمبر ١٩٣٣ ص ٨٠٣ : حسن عارف، «أين القومية المصرية؟» سابق ص ١١٠١ : حسن عارف، «عبقرية البيئة المصرية» البلاغ ٣ أكتوبر ١٩٣٣ ص ١١٠١.
- (١٣) شهدى عطية الشافعى، «فى الأدب الفرعونى» السياسة الأسبوعية ٣١ أغسطس ١٩٢٩ ص ٢٢ : محمد حسين هيكل، «مصر الساحرة» نفسه ٢٨ سبتمبر ١٩٢٩ ص ٣-٤ : على محمد خليل، «حضارة مصر...» سابق ص ٨٠٧-٨١٠ : حسن عارف، «عبقرية البيئة...» سابق ص ١١٠١.
- (١٤) شهدى عطية الشافعى، سابق ص ٢٢ : حسن عارف، «عربية أم فرعونية؟» البلاغ ١١ أكتوبر ١٩٣٣ ص ٥.
- (١٥) محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة ومصر القديمة» السياسة الأسبوعية ٢٧ نوفمبر ١٩٢٦ ص ١٠-١١ : عبد الحميد سليم، «العنصر المصرى» العصور فبراير ١٩٢٨ ص ٦٣٩-٦٤٢ : حسن عارف، «أين القومية...» سابق ص ١١٠١ : العقاد، سعد زغلول ص ٥-٣٦.
- (١٦) محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة...» سابق ص ١٠.
- (١٧) للمحة موجزة حول هذا الوضع، انظر : حسن عارف، «شخصية الأمة...» سابق ص ٨٠١ : حسن عارف، «عبقرية البيئة...» سابق ص ١١٠١.
- (١٨) ول استخدام هذه المفردات فى العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، انظر : محمد أبو طائلة، «صفحات القومية فى حياة سعد» البلاغ الأسبوعى ٣٠ سبتمبر ١٩٢٧ ص ٣ : عباس محمود العقاد، «الوطنية»، سابق ص ١٢-٢٢، ١٣ : يوسف حنا، «الدعوة إلى الأدب القومى»، السياسة الأسبوعية ١٩ أغسطس ١٩٣٠ ص ١٠ : سلامة موسى، «تحقيق القومية المصرية»، المجلة الجديدة مايو ١٩٣١ ص ٧٨٧-٧٩٥ : محمد عبدالله عنان، «المصرية...» سابق ص ٩ : عنان، «خواص مصرية قومية للأدب العربى فى مصر»، ملحق السياسة ٢٩ نوفمبر ١٩٣٢ ص ٨ : حسن عارف، «أين القومية...» سابق ص ١.
- (١٩) كان أحمد لطفى السيد متأثراً بفكرة «لوبيون» : انظر : السيد، تاملات ص ٨١-٨٣ : السيد، منتخبات ج ٢ ص ٨-٩ : Wendell، سابق ص ٢٨٦-٢٨٧. وكان أول كتاب ترجمه احمد فتحى زغلول للوبيون هو Lois psychologiques de l'evolution des foules (Paris 1896)، والذى نشر بالعربية تحت عنوان روح الاجتماع (القاهرة ١٩٠٩) : والثانى هو Lois psychologiques de l'evolution des peuples (Paris, 1895) و صدر تحت عنوان سير تطور الأمم (القاهرة ١٩١٣). ويبدو أن الكتاب الأخير كان أكثر الاثنى تأثيراً فى مصر. وقد صدرت طبعة ثانية للكاتبين فى ١٩٢١، بعد أن أصبحت أفكار لوبيون محل تقدير

الثقافين الوطنيين المصريين : انظر : العقاد . فصول ص ١٥٥-١٦٦ : طه حسين . الأيام (جزآن، القاهرة ١٩٢٩، ١٩٣٩) ج ٢ ص ١٧٤-١٧٥. كما ترجم كتاب لويون Psychologie du socialisme على يد محمد عادل زعيتير، وصدر تحت عنوان روح الاشتراكية (القاهرة ١٩٢٥).

- (٢٠) وستاف لويون، الحضارة المصرية (ترجمة صادق رستم - القاهرة ١٩٢٤).
- (٢١) نفسه ص ٦-١٥.
- (٢٢) Le Bon , Lois psychologiques, 7-17: Le Bon, Psychologie des foules, 22-64
- (٢٣) Le Bon, Lois psychologiques, 7-17
- (٢٤) نيقولا يوسف، «هل لنا أدب قومي؟» السياسة الأسبوعية ٢٦ يناير ١٩٢٩ ص ٢٣.
- (٢٥) عباس محمود العقاد، «الوطنية»، سابق ج ٢ ص ١٣.
- (٢٦) وسف حنا، «الدعوة إلى أدب قومي»، السياسة الأسبوعية ١٩ أغسطس ١٩٣٠ ص ١٠.
- (٢٧) على سبيل المثال، انظر : على محمد خليل، «حضارة مصر ثمرة...»، سابق ص ٨٠٧-٨١٠ :
- حسن عارف، «شخصية الأمة المصرية» البلاغ ٨ سبتمبر ١٩٣٣ ص ٨٠١.
- (٢٨) نيقولا يوسف، «الأدب المصري والوصف»، السياسة الأسبوعية ٢ فبراير ١٩٢٩ ص ١٣ : حسن عارف، «عبقريّة الأمة...»، سابق ص ١١٠١.
- (٢٩) توفيق الحكيم، «منابع الفن المصري»، من كتابه تحت شمس الفكر (ط ٢، القاهرة ١٩٤١) ص ١١٨-١١٩.
- (٣٠) حسن صبحي، «في الأدب المصري»، السياسة الأسبوعية ٣٠ يونيو ١٩٢٨ ص ٤.
- (٣١) نفسه.
- (٣٢) شهدي عطية الشافعي، «في الأدب الفرعوني»، سابق ص ٢٢.
- (٣٣) احمد حسين، «مصر فرعونية»، ج ١ المقطم ٦ سبتمبر ١٩٣٠ ص ٧ : وقد ظهر الكثير مماورد بهذا المقال من مقولات، بعد ذلك، في مقال حسن عارف، «عبقريّة البيئة المصرية»، سابق ص ١١٠١.
- (٣٤) على محمد خليل، «حضارة مصر...»، سابق ص ٨٠٧-٨١٠ : حسن عارف، «شخصية الأمة...»، سابق ص ٨٠١.
- (٣٥) حمد عزت موسى، «بحث في الأدب القومي»، السياسة الأسبوعية ١٦ أغسطس ١٩٣٠ ص ١٠.
- (٣٦) محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة...»، سابق ص ١٠-١١ : محمد حسين هيكل، «تاريخ الحركة القومية»، السياسة الأسبوعية ١٢ يناير ١٩٢٩ ص ٣-٤ : حافظ محمود، «مصر بمجدها...»، سابق ص ٤٧٤-٤٧٦ : حسين مؤنس، «مصر وماضيها»، المقتطف ٨٩ (سبتمبر ١٩٣٦) ص ٨-١.
- (٣٧) محمد زكي صالح، «إحياء الخلق القومي»، السياسة الأسبوعية ١٥ يناير ١٩٢٧ ص ٣١.
- (٣٨) مناقشات حول تصوص التربية الوطنية في العشرينيات، انظر : «التعليم القومي في مصر».

الهلل ع ٣٤ (يناير ١٩٢٦) ص ٤٠١-٤٠٦ : عيد العزيز البشرى، «التربية الوطنية»، السياسة الأسبوعية ٢٨ أبريل ١٩٢٨ ص ٤ : «التربية الوطنية»، المقتطف ع ٧٢ (مايو ١٩٢٨) ص ٤ : أحمد أمين وعبد العزيز البشرى، كتاب التربية الوطنية (ط٦، القاهرة ١٩٣٤- صدر أصلاً فى ١٩٢٥) . المقدمة : عبد العزيز البشرى، التربية الوطنية (ط٢ القاهرة ١٩٢٨)، المقدمة.

- (٣٩) نفسه، المقدمة.
- (٤٠) أحمد النهري وأحمد بيلى، المجاز فى التربية الوطنية (القاهرة ١٩٢٦) ص ٤.
- (٤١) أمين والبشرى، سابق ص ١.
- (٤٢) نفسه ص ٢-٥.
- (٤٣) نفسه ص ٢.
- (٤٤) نفسه ص ٣.
- (٤٥) نفسه ص ٣-٥ : محمد طه محمود ، دروس التربية الوطنية (ط٤، القاهرة ١٩٣٦، ١٩٣٧)
- ص ٣١-٣٦.
- (٤٦) البشرى، سابق ص ٥.
- (٤٧) نفسه ص ٥-٧.
- (٤٨) نفسه.
- (٤٩) توفيق حامد المرعشلى، التربية الوطنية (ط٢، القاهرة ١٩٢٩) ص ٢٢.
- (٥٠) نفسه ص ٢٢-٢٣.
- (٥١) فسه ص ٢١-٢٥.
- (٥٢) نفسه ص ١٢٥-١٢٦.
- (٥٣) أحمد حسين، «مصر فرعونية»، ج ١ المقطم ٦ سبتمبر ١٩٢٠ ص ٧.
- (٥٤) نفسه.
- (٥٥) نفسه.
- (٥٦) نفسه.
- (٥٧) افظ محمود، «مصر يجدها أولى» المجلة الجديدة، فبراير ١٩٣١ ص ٤٧٤-٤٧٥.
- (٥٨) إبراهيم إبراهيم جمعة، «أين أدبنا القومى؟» السياسة الأسبوعية ١٤ أبريل ١٩٢٨ ص ٢٦.
- (٥٩) اميل زيدان، «الشعوب الشرقية وحق تقرير المصير» ، الهلال ع ٣٠ (ديسمبر ١٩٢١) ص ٢٠٨-٢٠٩.
- (٦٠) للاطلاع على نماذج لاستخدام الجملة، انظر : محمد زكى ابراهيم، «ثقافة مصر يجب أن تكون مصرية»، البلاغ، ٢٤ سبتمبر ١٩٣٣ ص ٩٠١ : حافظ محمود، «مصر يجدها...»، سابق ص ٤٧٤-٤٧٦.
- (٦١) نفسه ص ٤٧٥.
- (٦٢) نفسه ص ٤٧٤-٤٧٥.

- (٦٣) نفسه ص ٤٧٥.
- (٦٤) نفسه.
- (٦٥) نفسه ص ٤٧٤-٤٧٦ : وانظر ايضا : حافظ محمود، «مصر للمصريين»، نفسه ابريل ١٩٣١ ص ٧٣٦-٧٣٧.
- (٦٦) للتعرف على آراء موسى في هذا الموضوع، راجع كتابه اليوم والغد ص ٢٢٩-٢٥٧ : موسى، «قطيعة الماضي»، مجلة الحديث (حلب) ١ يناير ١٩٢٨ ص ٣٢-٣٤ : سلامة موسى، «الوطنية والعالمية» المجلة الجديدة، مارس ١٩٣٠ ص ٥٣٢-٥٣٧ : سلامة موسى، «تحقيق القومية المصرية»، نفسه مايو ١٩٣١ ص ٧٩٤ : سلامة موسى، «نحن المصريون»، البلاغ ١٨ أكتوبر ١٩٣٣ ص ٣.
- (٦٧) سلامة موسى، «الوطنية والعالمية»، المجلة الجديدة مارس ١٩٣٠ ص ٥٣٢-٥٣٣.
- (٦٨) نفسه ص ٥٣٤-٥٣٧ : موسى، اليوم والغد ص ٢٣٩-٢٤٧ : سلامة موسى، «تأريخ الوطنية المصرية»، الهلال ع ٣٦٩ (يناير ١٩٢٨) ص ٢٦٦-٢٧١.
- (٦٩) موسى، اليوم والغد ص ٢٣٩-٢٤٠.
- (٧٠) نفسه ص ٢٤٠.
- (٧١) نفسه.
- (٧٢) نفسه.
- (٧٣) نفسه ص ٢٣٦-٢٤٢ : سلامة موسى، «الوطنية والعالمية»، سابق ص ٥٣٢-٥٣٣ : سلامة موسى، «تأريخ الوطنية...»، سابق ص ٢٦٦-٢٧١.
- (٧٤) توفيق الحكيم، «من الأستاذ توفيق الحكيم...»، سابق ص ١٠-١٣.
- (٧٥) نفسه ص ١١.
- (٧٦) نفسه.
- (٧٧) نفسه.
- (٧٨) نفسه.
- (٧٩) هيكمل، أوقات الفراغ ص ٣٤٤-٣٥٦.
- (٨٠) نفسه ص ٣٥١-٣٥٦.
- (٨١) نفسه.
- (٨٢) محمد حسين هيكمل، «الفرغونية والعربية : حاضر لا ماضى له لا مستقبل له»، ملحق السياسة ٢٩ سبتمبر ١٩٣٣ ص ٢٤-٢٨.
- (٨٣) نفسه ص ٢٦.
- (٨٤) نفسه.

الفصل السابع : مصر فى منظور العقيدة المصرية

٢-نحو تاريخ مصري قطري

- (١) هيكىل، تراجم ص٨-١٠ : وانظر أيضا : محمد حسين هيكىل، «تاريخ مصر وأدبها»، السياسة الأسبوعية ٢٢ ديسمبر ١٩٢٨ ص٥-٦.
- (٢) هيكىل، فى أوقات الفراغ ص٢٤٦-٢٤٨ : المرعشلى، سابق ص٥-٦، ١٢٨-١٢٩ : أحمد حسين، إيمانى (القاهرة ١٩٣٦) ص١٨-٣٢، ٥٠-٥٩.
- (٣) هيكىل، تراجم ص٨.
- (٤) نفسه ص٨-١٢ : محمد حسين هيكىل، «تاريخ مصر وأدبها»، سابق ص٥-٦ : محمد حسين هيكىل، «تاريخ الحركة القومية»، نفسه ١٢ يناير ١٩٢٩ ص٣-٤.
- (٥) محمد حسين هيكىل، «تاريخ مصر وأدبها»، سابق ص٦.
- (٦) نفسه.
- (٧) هيكىل، تراجم ص٩.
- (٨) محمد عبدالله عنان، «الأدب القومى يغمط حقه»، ملحق السياسة ٢٦ فبراير ١٩٣٢ ص٧.
- (٩) نفسه.
- (١٠) نفسه.
- (١١) نفسه.
- (١٢) هيكىل، فى أوقات الفراغ ص٢٤٦-٢٨٧، ٣٤٤-٣٥٦ : هيكىل، تراجم ص٥-٢٦ : محمد حسين هيكىل، «تاريخ مصر وأدبها»، سابق ص٥-٦ : محمد عبدالله عنان، «الأدب القومى يغمط...»، سابق ص٧.
- (١٣) محمد حسين هيكىل، «تاريخ مصر وأدبها»، سابق ص٦.
- (١٤) محمد حسين هيكىل، «تاريخ الحركة القومية»، سابق ص٣-٤ : محمد عبدالله عنان، «المصرية : تراث قومى أثيل لمصر»، سابق ص٩.
- (١٥) محمد حسين هيكىل، «تاريخ مصر وأدبها»، سابق ص٦.
- (١٦) هيكىل، فى أوقات الفراغ ص٣٥٢.
- (١٧) نفسه ص٣٥١-٣٥٦ : المرعشلى، سابق ص٥-٦.
- (١٨) نفسه : محمد حسين هيكىل، «تاريخ الحركة...»، سابق ص٣-٤ : هيكىل، ثورة الأدب ص١٢١-١٥٢.
- (١٩) حسن صبحى، «فى الأدب المصرى»، السياسة الأسبوعية ٣٠ يناير ١٩٢٨ ص٤ : الحكيم، عودة الروح ج ٢ ص٢٢-٢٤، ٣٧-٥٦ : مرعشلى، سابق ص١٢٥-١٢٧.

- (٢٠) شهدى عطية الشافعى، «فى الأدب الفرعونى»، سابق ص ٢٢ : الحكيم، عودة الروح ج ٢ ص ٢٢-٢٤، ٣٧-٥٦.
- (٢١) ملخص بآرائه، راجع : الحكيم، تحت شمس الفكر ص ١١٦-١٢١ : وكانت أول معالجة له لفكرة العلاقة بين الزمان والمكان فى مسرحياته أهل الكهف (القاهرة ١٩٣٣) وشهرزاد (القاهرة ١٩٣٤).
- (٢٢) الحكيم، تحت شمس الفكر ص ١١٦-١١٧.
- (٢٣) الحكيم، عودة الروح ج ٢ ص ٣٧-٥٦.
- (٢٤) الحكيم، تحت شمس الفكر ص ١١٧.
- (٢٥) للأمثلة، انظر مقال ١٩٢٤ لطف حسين حسبما أعيد نشره فى كتابه حديث الأربعة، (ط ١، ١٠، ج ٣، القاهرة ١٩٧٦) ج ٣ ص ٩٨-١٠٠ : هيكل، فى أوقات الفراغ ص ٢٤٦-٢٦٨ : محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة ومصر القديمة»، سابق ص ١٠-١١.
- (٢٦) انظر : نفسه : أحمد حسين، إيمانى ص ١٨-٣٩، ٥٠-٥٩ : هيكل، ثورة الأدب ص ١٢١-١٣٩ : الحكيم، عودة الروح ج ٢ ص ٢٢-٢٤، ٣٧-٥٦، ٢١٢-٢٢١ : محمد حسين هيكل، «مصر الساحرة»، سابق ص ٣-٤.
- (٢٧) طه حسين، حديث الأربعة، ج ٣ ص ٩٨-١٠٠ : الحكيم، عودة الروح ج ٢ ص ٢١٢-٢٢١ : توفيق الحكيم، «من الأستاذ...»، سابق ص ٩-١٣ : محمد حسين هيكل، «الفرعونية والعربية، ملحق السياسة ٢٩ سبتمبر ١٩٣٣ ص ٢٤-٢٨ : الحكيم، تحت شمس الفكر ص ١١٧ : أحمد حسين إيمانى ص ١٨-٣٩، ٥٠-٥٩.
- (٢٨) الحكيم، تحت شمس الفكر ص ١٢٠-١٢١.
- (٢٩) نفسه ص ١١٨، ١٢١.
- (٣٠) نفسه ص ١٢١.
- (٣١) على سبيل المثال، انظر : النهرى وببلي، سابق ص ٢٨١-٢٨٢ : طه حسين، «إلى الأستاذ توفيق الحكيم» الرسالة ١٥ يونيو ١٩٣٣ ص ٦-٩ : محمد حسين هيكل، «الفرعونية والعربية»، سابق ص ٢٤-٢٨ : حسين مؤنس، «مصر وماضيها» المقتطف ع ٨٩ (سبتمبر ١٩٣٦) ص ١-٨. ويمكننا أن نجد تعبيراً واضحاً عن هذه المفاهيم فى سلسلة المقالات التى كتبها محمد غلاب حول «الحياة العقلية فى مصر الفرعونية»، والتى نشرت بالسياسة الأسبوعية فى الفترة من ١٧ مارس-١٩٣٠.
- (٣٢) انظر محمد زكى صالح، «إحياء المخلوق القومى»، سابق ص ٣١ : حسن صحى، «فى الأدب المصرى»، نفسه ٣٠ يونيو ١٩٢٨ ص ٤ : الحكيم، عودة الروح ج ٢ ص ٢٣-٢٤، ٢٧-٣٢.
- (٣٣) نيقولا يوسف، «هل لنا أدب قومى؟»، سابق ص ٢٣-٢٤ : يوسف حنا، «الدعوة إلى الأدب القومى»، سابق ص ١٠ : على محمد خليل، «حضارة مصر ثمرة الإقليم»، سابق ص ٨٠٧-٨١٠ : العقاد، سعد زغلول ص ١٨-٤٣.

- (٣٤) محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة ومصر...»، سابق ص ١٠.
- (٣٥) نفسه : المرعشلى، سابق ص ١٢٥-١٣٤.
- (٣٦) سلامة موسى، مصر أصل الحضارة (القاهرة د.ت) ص ٩.
- (٣٧) نفسه ص ١٠.
- (٣٨) على سبيل المثال، انظر : حسن صبحى، «حديث المساء» البلاغ ١٦ سبتمبر ١٩٣٣ ص ١، ٣ : حسن عارف، «عبقرة البيئة...»، سابق ص ١-١١ : عبد الحليم سالم، «العنصر المصرى»، سابق ص ٦٣٦-٦٤٢ : المرعشلى، سابق ص ١٢٥-١٢٧ : النهري وبيلي، سابق ص ٢٨١-٢٨٦.
- (٣٩) محمد حسين هيكل، «ذكريات قديمة»، السياسة الأسبوعية ١٢ ابريل ١٩٢٧ ص ١٠.
- (٤٠) محمد حسين هيكل، «تاريخ الحركة القومية»، سابق ص ٣.
- (٤١) هيكل، تراجم ص ٥-٢٦ : المرعشلى، سابق ص ٥-٦، ١٢٥-١٢٩.
- (٤٢) كما يتمثل فى كتابه «تراجم» ص ٥-٢٦.
- (٤٣) نفسه ص ١٠.
- (٤٤) نفسه.
- (٤٥) نفسه ص ٨-١٥.
- (٤٦) انظر : طه حسين، حديث الأربعاء، ج ٣ ص ٩٨-٩٩ : محمد عبدالله عنان، «الأدب القومى يغط حقه»، سابق ص ٧ : محمد عبدالله عنان، «خواص مصرية قومية...»، سابق ص ٨ : طه حسين، «دائرة»، كوكب الشرق ٢٨ اغسطس ١٩٣٣ ص ٦.
- (٤٧) سلامة موسى، «تدريس التاريخ» من كتابه اليوم والغد ص ١٥٥.
- (٤٨) نفسه ص ١٥٤-١٥٧ : محمد حسين هيكل، «تاريخ الحركة القومية»، سابق ص ٣-٤ : سلامة موسى، «التقدم الجديد فى دراسة التاريخ» المجلة الجديدة ابريل ١٩٣١ ص ٧٠٨-٧١٠.
- (٤٩) نفسه ص ٣-٤ : هيكل، تراجم ص ١-١٣ : المرعشلى، سابق ص ١٢٥-١٢٩ : النهري وبيلي، سابق ص ٢٨١-٢٨٦.
- (٥٠) هيكل، تراجم ص ٨.
- (٥١) نفسه ص ٩ : محمد حسين هيكل، «تاريخ الحركة...»، سابق ص ٣.
- (٥٢) ابراهيم جلال، «مصر المستقلة قبل الفتح العثمانى» الهلال ع ٣٨ (ابريل ١٩٣٠) ص ٦٦٥.
- (٥٣) محمد حسين هيكل، «تاريخ الحركة...»، سابق ص ٤.
- (٥٤) نفسه ص ٣-٤.
- (٥٥) المرعشلى، سابق ص ٥-٦.
- (٥٦) طه حسين، حديث الأربعاء، ج ٣ ص ٩٨-٩٩.
- (٥٧) النهري وبيلي، سابق ص ٢٨٦-٢٨١ : هيكل، تراجم ص ٨-٢٦ : عبد الحميد سالم، «العنصر المصرى»، سابق ص ٦٣٧-٦٣٩.
- (٥٨) المرعشلى، سابق ص ٦.

- (٥٩) مولد تجيد تلك الفترة من التاريخ المصري، انظر : هيكل، تراجم ص ١٠-١١ : النهرى وييلي .
سابق ص ٢٨١-٢٨٢ : شهدى عطية الشافعى، «فى الأدب الفرعونى»، سابق ص ٢٢ : المرعشلى،
سابق ص ١٢٨-١٣١ : البشرى، سابق ص ١٥٩-١٦٠.
- (٦٠) -موسى، مصر أصل الحضارة ص ٥-١٣ : المرعشلى ص ١٣-١٣١ : محمد حسين هيكل،
«مصر الحديثة...»، سابق ص ١٠-١١ : محمد حسين هيكل، «الفن المصرى»، سابق ص ٢٣ :
محمد حسين هيكل، «هل من خطوة جديدة فى سبيل الفن المصرى؟»، نفسه ٧ يناير ١٩٢٨
ص ١٠.
- (٦١) المرعشلى، سابق ص ١٣٠.
- (٦٢) النهرى وييلي، سابق ص ٢٨١.
- (٦٣) انظر، على سبيل المثال : محمد حسين هيكل، «تاريخ مصر وأدبها»، سابق ص ٦ : حافظ محمود،
«مصر مجدها...»، سابق ص ٤٧٦ : حسين مؤنس، «مصر وماضيها»، سابق ص ١.
- (٦٤) البشرى، سابق ص ١٥٩ : أمين والبشرى، سابق ص ١٩٩ : النهرى وييلي، سابق ص ٢٨٢.
- (٦٥) نفسه ص ٢٨١-٢٨٢ : المرعشلى، سابق ص ١٢٨-١٣٢ : أمين والبشرى، سابق ص ١٩٩-٢٠٠.
- (٦٦) النهرى وييلي، سابق ص ٢٨١.
- (٦٧) سبيل المثال، انظر : المرعشلى، سابق ص ١٣١ : أمين والبشرى، سابق ص ٢٠٠ : هيكل، تراجم
ص ١١-١٢.
- (٦٨) نفسه ص ١-١٣ : أمين والبشرى، سابق ص ٢٠٠.
- (٦٩) هيكل، تراجم ص ١٢.
- (٧٠) نفسه ص ١٢-١٣.
- (٧١) أحمد حسين، إيمانى ص ٥٢.
- (٧٢) نفسه.
- (٧٣) هيكل، تراجم ص ١٢.
- (٧٤) المرعشلى، سابق ص ١٣١.
- (٧٥) هيكل، تراجم ص ١٢-١٣.
- (٧٦) أحمد حسين، إيمانى ص ٥٢.
- (٧٧) هيكل، تراجم ص ١٣-١٤ : البشرى، سابق ص ١٦٤.
- (٧٨) المرعشلى، سابق ص ١٣٢ : هيكل، تراجم ص ١٣-١٤ : أحمد حسين، إيمانى ص ٥٢-٥٣.
- (٧٩) هيكل، تراجم ص ١٥.
- (٨٠) طه حسين، حديث الأربعاء، ج ٣ ص ٩٨.
- (٨١) نفسه.
- (٨٢) نفسه.
- (٨٣) هيكل، تراجم ص ١٥.

- (٨٤) طه حسين، حديث الأربعاء، ج ٣ ص ٩٨.
- (٨٥) هيكمل، تراجم ص ١٤.
- (٨٦) نفسه ص ١٤-١٥ : احمد حسين، إيمانى ص ٥٢-٥٣.
- (٨٧) نفسه : وانظر كذلك هيكمل، تراجم ص ١٤-١٥.
- (٨٨) انظر هذه المسائل كما طرحها محمد عبدالله عنان فى مقاله «القومية : تراث قومى ..» سابق ص ٩.
- (٨٩) العقاد، سعد زغلول ص ٢٠، ١٨-٢٧.
- (٩٠) طه حسين، «دائرة»، سابق ص ٦.
- (٩١) نفسه.
- (٩٢) نفسه.
- (٩٣) حافظ محمود، «مصر يجدوها...»، سابق ص ٤٧٦.
- (٩٤) محمد رفعت وعبدالعزیز البشرى، التربية الوطنية (القاهرة ١٩٣٧) ص ١٧.
- (٩٥) احمد حسين، «مصر فرعونية»، سابق ج ٢ ص ٣.
- (٩٦) نفسه ج ٣ ص ١١.
- (٩٧) نفسه ج ٢ ص ٣.
- (٩٨) للتعرف على مثالين، انظر : نيقولا يوسف «مصر بعد خمسة قرون» السياسة الأسبوعية ٧ سبتمبر ١٩٢٩ ص ٢٤-٢٥ : محمد غلاب، «الحياة العقلية فى مصر الفرعونية وفى مصر المسلمة»، نفسه ١٠ مايو ١٩٣٠ ص ٨-٩.
- (٩٩) احمد حسين، «مصر فرعونية»، سابق ص ٧.
- (١٠٠) محمد عبدالله عنان، «المصرية : تراث...»، سابق ص ٩.
- (١٠١) نفسه.
- (١٠٢) نفسه.
- (١٠٣) نفسه.
- (١٠٤) نفسه.
- (١٠٥) نفسه.
- (١٠٦) حسن صبحى، «ألفاظ حية من اللغة المصرية القديمة» السياسة الأسبوعية ١٨ مايو ١٩٢٩ ص ٢١.
- (١٠٧) نفسه.
- (١٠٨) نفسه : وانظر أيضا : حسن صبحى، «فى الأدب المصرى» السياسة الأسبوعية ٢٨ يونيو ١٩٢٨ ص ١٠.
- (١٠٩) محاضرة ألقيت فى الجامعة المصرية، ونشرت فى المنار، ١٩ يناير ١٩٣١ ص ٤٦٥-٤٧٣ : مقتطفات بمجلة الفتح ١٢ رجب ١٣٤٩ ص ٢.

- (١١٠) احمد حسين، «مصر فرعونية»، سابق ص٧.
- (١١١) نفسه : لأراء، ماثلة، راجع : موسى، اليوم والغد ص٢٣٧-٢٣٨، ٢٥١-٢٥٢ : محمد أمين حسونة، «فى سبيل الدعوة إلى الأدب القومى» السياسة الأسبوعية ١٩ يوليو ١٩٣٠ ص٩.
- (١١٢) محمد حسين هيكل، «بين الحاضر والماضى» ج١، نفسه ٤ مايو ١٩٢٩ ص٣-٤ : نفسه ١١ مايو ١٩٢٩ ص٣-٤ : محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة ومصر...»، سابق ص١٠.
- (١١٣) نفسه.
- (١١٤) نفسه : محمد حسين هيكل، «بين الحاضر...»، سابق ج٢ ص٣-٤.
- (١١٥) محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة...»، سابق ص١٠.
- (١١٦) احمد حسين، «مصر فرعونية»، سابق ج١ ص٧.
- (١١٧) نفسه.
- (١١٨) نفسه.
- (١١٩) الحكيم، تحت شمس الفكر ص١٢٢-١٢٥.
- (١٢٠) نفسه ص١٢٢.
- (١٢١) طه حسين، «إلى الأستاذ...»، سابق ص٦.
- (١٢٢) محمد حسين هيكل، «تاريخ مصر وأدبها»، سابق ص٥.
- (١٢٣) محمد عبدالله عنان، «خواص مصرية...»، سابق ص٨.
- (١٢٤) هيكل، تراجم ص١٦.
- (١٢٥) مقتطف من : نفسه ص١٧ : وحول المفهوم بصقة عامة، انظر : احمد حسين، إيمانى ص٥٢-٥٦ : المرعشلى، سابق ص١٣٢-١٣٤ : البشرى، سابق ص١٦٤-١٧٢ : أمين والبشرى، سابق ص٢٠١-٢٠٣.
- (١٢٦) هيكل، تراجم ص١٧.
- (١٢٧) احمد حسين، إيمانى ص٥٤-٥٥ : هيكل، تراجم ص١٧-١٨ : المرعشلى، سابق ص١٢٨-١٢٩، ١٣٣-١٣٤ : أمين والبشرى، سابق ص٢٠١-٢٠٣ : النهرى ويلى، سابق ص٢٨٢-٢٨٦ : محمد عبدالله عنان، مصر الإسلامية وتاريخ الخطط المصرية (القاهرة ١٩٣١) ص١٥، ٧-٢٠.
- (١٢٨) هيكل، تراجم ص١٧ : المرعشلى ص١٢٣ : احمد حسين، إيمانى ص٥٤ : النهرى ويلى ص٢٨٢-٢٨٣.
- (١٢٩) هيكل، تراجم ص١٧-١٩ : المرعشلى ص١٢٣ : احمد حسين، إيمانى ص٥٤-٥٥ : أمين والبشرى، سابق ص٢٠١.
- (١٣٠) هيكل، تراجم ص١٨.
- (١٣١) احمد حسين، إيمانى ص٥٥ : البشرى، سابق ص١٦٨.
- (١٣٢) هيكل، تراجم ص١٨.

- (١٣٣) نفسه : احمد حسين، إيماني ص ٥٥ : ابراهيم جلال، «مصر المستقلة قبل الفتح العثماني»، الهلال ع ٣٨٠ (ابريل ١٩٣٠) ص ٦٦٥ : النهرى وبيلي ، سابق ص ٢٨٣ : محمد عبدالله عنان، «فكرة الحروب الصليبية» الهلال ع ٣٤٤ (ابريل ١٩٢٦) ص ٧٠٩-٧١٣.
- (١٣٤) هيكل، تراجم ص ٢٠.
- (١٣٥) نفسه ص ١٩-٢٣ : النهرى وبيلي ص ٢٨٣-٢٨٤ : ابراهيم جلال، «مصر المستقلة...»، سابق ص ٦٦٧.
- (١٣٦) هيكل، تراجم ص ٢٢-٢٣.
- (١٣٧) نفسه ص ٢٣.
- (١٣٨) نفسه : محمد حسين هيكل، «تاريخ الحركة...»، سابق ص ٢-٤.
- (١٣٩) ابراهيم جلال، «مصر المستقلة...»، سابق ص ٦٦٦-٦٦٧.
- (١٤٠) نفسه ص ٦٦٧.
- (١٤١) هيكل، تراجم ص ٢١-٢٢ : المرعشلى ص ١٣٤ : أنور زقلمة ، «مصر وأوروبا فى عهد المماليك» ، المجلد الجديدة سبتمبر ١٩٣٠ ص ١٣٢٣-١٣٢٦.
- (١٤٢) هيكل، تراجم ص ٢٠-٢٣ : عنان، مصر الإسلامية ص ٣١-٦١، ٩٦-٢٠٦، ١١٦-١٤٦ : طه حسين، إلى الأستاذ توفيق...، سابق ص ٦-٧.
- (١٤٣) أمين والبشرى، سابق ص ٢٠٢.
- (١٤٤) هيكل، تراجم ص ١٩-٢٠.
- (١٤٥) نفسه ص ١٨-٢٠ : النهرى وبيلي ص ٢٨٣-٢٨٤.
- (١٤٦) للتدليل على مثل هذه الإشادة بالمماليك، انظر : البشرى، سابق ص ١٧١-١٧٣ : المرعشلى، سابق ص ١٣٣-١٣٤ : أمين والبشرى، سابق ص ٢٠٢-٢٠٣ : هيكل، تراجم ص ١٩-٢٣ : احمد حسين، إيماني ص ٥٥-٥٦ : النهرى وبيلي ص ٢٨٣-٢٨٤ : ابراهيم جلال، «مصر المستقلة...»، سابق ص ٦٦٦-٦٦٧ : أنور زقلمة ، سابق ص ١٣٢٣-١٣٢٦.
- (١٤٧) هيكل، تراجم ص ٢٢-٢٣.
- (١٤٨) نفسه ص ٢٤ : المرعشلى ص ١٣٤-١٣٥.
- (١٤٩) محمد عبدالله عنان، «المصرية : تراث...»، سابق ص ٩.
- (١٥٠) هيكل، تراجم ص ٢٤ : المرعشلى ص ١٣٤-١٣٥.
- (١٥١) هيكل، تراجم ص ٢٤ : النهرى وبيلي ص ٢٨٤-٢٨٥.
- (١٥٢) أمين والبشرى، سابق ص ٢٠٣.
- (١٥٣) المرعشلى ص ١٣٤-١٣٥ : هيكل، تراجم ص ٢٤-٢٥ : أمين والبشرى ص ٢٠٣-٢٠٤ : البشرى ص ١٧٥-١٧٦ : النهرى وبيلي ص ٢٨٤-٢٨٥.
- (١٥٤) هيكل، تراجم ص ٢٥ : أمين والبشرى ص ٢٠٤٧ : المرعشلى ص ١٣٥.
- (١٥٥) محمد حسين هيكل، «تاريخ الحركة...»، سابق ص ٣-٤.

- (١٥٦) هيكمل، تراجم ص ٢٥.
- (١٥٧) نفسه.
- (١٥٨) المرعشلى ص ١٣٥-١٣٦ : أمين والبشرى ص ٢٠٤-٢٠٥ : البشرى ص ١٧٦-١٨١.
- (١٥٩) احمد حسين، إيماني ص ٥٦-٥٧ : محمود، دروس ص ١٠٦-١٠٩.
- (١٦٠) هيكمل، تراجم ص ٢٥-٢٦ : النهري وييلي ص ٢٨٥.
- (١٦١) احمد حسين، إيماني ص ٥٦-٥٧ : المرعشلى ص ١٣٦-١٣٧ : أمين والبشرى ص ٢٠٤-٢٠٥ :
النهري وييلي ص ٢٨٥ : سلامة موسى، «تاريخ الوطنية...»، سابق ص ٢٦٦-٢٦٧.
- (١٦٢) هيكمل، تراجم ص ٢٦.
- (١٦٣) نفسه : المرعشلى ص ١٣٥-١٣٧ : أمين والبشرى ص ٢٠٥-٢١٠ : البشرى ص ١٨١-١٨٤ :
النهري وييلي ص ٢٨٧-٢٩٥ : احمد حسين، إيماني ص ٥٧-٥٨.
- (١٦٤) هيكمل، تراجم ص ٢٦ : المرعشلى ص ١٤١-١٥٠ : أمين والبشرى ص ٢١٦-٢٢٠ : البشرى
ص ١٨٧-١٩٣ : النهري وييلي ص ٢٩٥-٣٠٠ : موسى، اليوم والغد ص ٢٤٤-٢٥٧ : سلامة
موسى «تاريخ الوطنية...»، سابق ص ٢٦٦-٢٧١ : محمد حسين هيكمل، «تاريخ الحركة...»،
سابق ص ٣-٤.

الفصل الثامن : مصر فى منظور العقيدة المصرية

٣- الفرعونية

- (١) حول التعبير ذي الصبغة الفرعونية فى فترة ما قبل ١٩١٤، راجع المقدمة. ومن الجدير بالملاحظة أن
الأساس الموضوعى للشعور «الفرعونى» الذى ساد أوساط المصريين المحدثين إنما يعود، فى جانب
كبير منه ، إلى الغرب : أى مع صياغة علم المصريات فى القرن التاسع عشر. فدعاة العقيدة
المصرية مدينون بمعارفهم لعلم المصريات الأوروبى ، وكذلك دعوة المصريين للقيام بدور أكبر فى
تفسير تراثهم القديم، انظر : محمد حسين هيكمل، «مصر الحديثة ومصر...»، سابق ص ١٠-١١ :
سلامة موسى، مصر أصل الحضارة، سابق ص ٥-١٣. ونجد تحليلًا لعلم المصريات من المنظور
المصرى فى Donald M. Reid, "Indigenous Egyptology : The Decolonization of a Profession?" , Journal of the American Oriental
Society , 105(1985) , 233-246.
- (٢) نفسه ص ٧ : سلامة موسى، «دماء الفراعين تجرى فى عروقنا جميعا»، البلاغ ١٨ اكتوبر ١٩٣٣
ص ١.

- (٣) سلامة موسى، «نحن المصريون»، سابق ص٣. وللإطلاع على محاولة تفصيلية لبيان أوجه التشابه الجسدى بين المصريين القدماء والمحدثين، راجع مقاله «الوجه المصرى الآن وأيام الفراغة»، المجلة الجديدة إبريل ١٩٣٤ ص١٢-١٥.
- (٤) ورد فى : حسين، اتجاهات ج٢ ص١٣٥.
- (٥) أشد سيفين، «مصر فرعونية لحما ودما»، سابق ج٢ ص٧.
- (٦) أحمد زكى صالح، إحياء الخلق القومى، سابق ص٣١.
- (٧) حول الصياغة التقليدية لهذا الموقف، راجع : العقاد ، سعد زغلول ص٥-٣٩.
- (٨) حسن صبحى، «حديث المساء» البلاغ ٦ سبتمبر ١٩٣٠ ص٣٠١.
- (٩) أحمد حسين، «مصر فرعونية»، سابق ج١ ص٧.
- (١٠) نفسه ج٢ ص٣.
- (١١) نفسه.
- (١٢) نفسه ج٣ ص١١.
- (١٣) محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة...»، سابق ص١٠-١١. وقد أعيد نشر المقال بعد إدخال عدة تعديلات بكتابه «ثورة الأدب»، ص١٤-١٥٢، بعنوان جديد هو «التاريخ والأدب القومى». وكما يرى David Semah، فإن التعديلات كانت محاولة مقصودة من جانب هيكل للتخفيف من حدة فرعونيته المتطرفة فى العشرينيات، والمواصلة بين أفكاره السابقة واتجاهه الأكثر إسلامية فى الثلاثينيات : انظر Semah، سابق ص٩٦-٩٧.
- (١٤) محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة...»، سابق ص١٠-١١.
- (١٥) نفسه ص١٠-١١.
- (١٦) نفسه ص١٠.
- (١٧) نفسه.
- (١٨) نفسه.
- (١٩) نفسه ص١١.
- (٢٠) نفسه ص١١.
- (٢١) حول الأثر المعاصر، راجع : مجلة المقتطف ع٦٢ (١٩٢٣) ص٨-١، ١٠٥-١٠٩ : وحول أثر الكشف على الشباب المصرى، انظر المذكرات التى نشرها أحمد حسين فيما بعد تحت عنوان «نصف قرن مع العروبة وقضية فلسطين» (صيدا ١٩٧١) ص٢٧-٢٩.
- (٢٢) انظر : الأهرام ٥ مارس ١٩٢٤ ع٤ : الأهرام ٤ مارس ١٩٢٤ : نفسه ٩ مارس ١٩٢٤ ص١.
- (٢٣) الهلال ع٣٢ (إبريل ١٩٢٤) ص٦٧٧.
- (٢٤) انظر النقاش فى: عمر الدسوقي، فى الأدب الحديث (٢ ج، ط٦، القاهرة ١٩٦٤) ج٢ ص١٣٧-١٦٩، ١٧٣.
- (٢٥) خليل مطران، «نشدت ثوت علف آمون»، الهلال ع٣٢ (يونيو ١٩٢٤) ص٩١٢.

- (٢٦) محمد حسين هيكل، «مصر الحديثة..»، سابق ص ١٠.
- (٢٧) محمد زكى صالح، «إحياء الخلق القومى»، سابق ص ٣١.
- (٢٨) عباس محمود العقاد، «توت عنخ آمون ورحلة الصحراء»، مقالات ص ٢٦٧-٢٦٩ (الاستشهاد من ص ٢٦٨). وقد زار العقاد نفسه، بعد ذلك، الآثار الفرعونية بالصعيد؛ انظر مقاله «الماضى»، سابق ص ١٩-٢٠.
- (٢٩) مقالات تصف رحلته ظهرت فى جريدة السياسة أواخر عام ١٩٢٢ وأوائل ١٩٢٣، وأعيد نشرها بكتابه «فى أوقات الفراغ»، والإشارة إلى الكتاب.
- (٣٠) نفسه ص ٢٥١-٢٥٦.
- (٣١) نفسه ص ٢٥٤.
- (٣٢) نفسه ص ٢٥٥-٢٥٦.
- (٣٣) نفسه ص ٢٥٨.
- (٣٤) نفسه.
- (٣٥) نفسه ص ٢٥٨-٢٥٩.
- (٣٦) نفسه ص ٢٦٣-٢٦٨.
- (٣٧) نفسه ص ٢٦٣.
- (٣٨) نفسه ص ٢٦٥.
- (٣٩) نفسه ص ٢٦٥-٢٦٨.
- (٤٠) نفسه ص ٢٦٥.
- (٤١) نفسه ص ٢٥٥-٢٥٦، ٢٦٣-٢٦٨.
- (٤٢) نفسه ص ٢٥٦.
- (٤٣) نفسه.
- (٤٤) نفسه ص ٢٦٠.
- (٤٥) نفسه ص ٢٦٤.
- (٤٦) نفسه ص ٢٦٥.
- (٤٧) نفسه ص ٢٦٠.
- (٤٨) نفسه ص ٢٦١.
- (٤٩) نفسه.
- (٥٠) عبد القادر حمزة، «فى الأقصر»، البلاغ ٢١ يناير ١٩٢٧ ص ١.
- (٥١) نفسه.
- (٥٢) نفسه.
- (٥٣) نفسه.
- (٥٤) نفسه.

- (٥٥) نفسه. وللإطلاع عل وصف آخر لثل هذا الحج إلى صعيد مصر من جانب أديب مصرى، انظر : منصور فهمى، خاطرات نفس (القاهرة ١٩٣٠) ص ١٥٧-١٦٣.
- (٥٦) فى كتابه «إيمانى» ص ١٨-٣٩.
- (٥٧) نفسه ص ٢٢.
- (٥٨) نفسه.
- (٥٩) نفسه ص ٢٤.
- (٦٠) نفسه.
- (٦١) نفسه.
- (٦٢) نفسه ص ٢٤-٢٥.
- (٦٣) نفسه ص ٢٩.
- (٦٤) نفسه ص ٣١-٣٢.
- (٦٥) نفسه ص ٢٠-٢١.
- (٦٦) نفسه ص ٢١.
- (٦٧) نفسه ص ٣١-٤٢١.
- (٦٨) الاستشهاد من حسين ، نصف قرن ص ٢٩.
- (٦٩) احمد حسين، إيمانى ص ٢٦-٢٧.
- (٧٠) نفسه ص ٣٠.
- (٧١) سين، نصف قرن ص ٢٩.
- (٧٢) موسى، مصر أصل الحضارة ص ١٣.
- (٧٣) نفسه ص ٥-٧.
- (٧٤) للإطلاع على أمثلة ، راجع : المرعشلى، سابق ص ٤-٤٥، ١٢٨-١٣٢ : البشرى، سابق ص ١٣٧-١٣٨، ١٤٧-١٤٨، ١٥٩-١٦٣ : أمين والبشرى، سابق ص ١٦٩-١٧٠، ١٩٩-٢٠٠ : التهرى وبيلي ، سابق ص ٢٨١-٢٨٣ : محمود، دروس ص ٣١-٣٤.
- (٧٥) ابراهيم غير سيف وعبد الحميد بطريق، صور من الحضارة فى مصر القديمة (القاهرة ١٩٢٦).
- (٧٦) مثال جيد ، انظر سلسلة مقالات محمود طاحون بعنوان «المصولوجيا أو علم مصر القديمة»، ج ١ البلاغ الأسبوعى ١٤ يناير ١٩٢٧ ص ٢٠-٢٢ : ج ٢، نفسه ٢١ يناير ١٩٢٧ ص ٣-٧. ولزيد من الأمثلة، راجع : نفسه ١١ فبراير ١٩٢٧ ص ١٨ : نفسه ١٠ فبراير ١٩٢٨ ص ١٦-٢٠.
- (٧٧) انظر : نفسه ، ١١ أبريل ١٩٢٧ ص ٢٥-٢٦ (مقابلة مع حسن صبحى) : المجلة الجديدة أبريل ١٩٣١ ص ٦٤٢-٦٤٨ (مقابلة مع لييب نسيم) : نفسه، يوليو ١٩٣١ ص ١٠٢٣-١٠٢٥ (مقابلة مع سامى جيرة).
- (٧٨) مثال ذلك : «فى المتحف المصرى»، البلاغ الأسبوعى ٥ يونيو ١٩٢٩ ص ٢٢-٢٣ : انظر أيضا قصة محمد حسين هيكل القصيرة «إبيس» التى تدور أحداثها فى المتحف المصرى (أعيد نشرها

- فى أوقات الفراغ ص ٢٦٩-٢٨٧).
- (٧٩) للاطلاع على أمثلة، انظر : الهلال ع ٣٢ (ابريل ١٩٢٤) ص ١ : البلاغ الأسبوعى ٢٠ ابريل ١٩٢٨ ص ١٧٠.
- (٨٠) استشهد من «اختاتون : أحد الفراعنة المجددين». المجلة الجديدة نوفمبر ١٩٢٩ ص ٤٤-٤٤ : ولنقاش آخر حول الملكة الجديدة، راجع : «توت عنخ آمون وهل هو فرعون موسى؟»، الهلال ع ٣١ (مارس ١٩٢٣) ص ٥٧١-٥٧٦ : «توت عنخ آمون واللورد كارنافون»، البلاغ الأسبوعى ٢١ يناير ١٩٢٧ ص ١٥، ٣٢ : «مقبرة توت عنخ آمون والكنوز الجديدة التى وجدت فيها»، نفسه ١٠ فبراير ١٩٢٨ ص ١٦-٢٠ : «رأس الملكة نفرتيتى». المجلة الجديدة يونيو ١٩٣٠ ص ٩١٣-٩١٥ : «آمون أول العرب» : نفسه اغسطس ١٩٣٠ ص ١١٨٧-١١٩٠.
- (٨١) للأمثلة، انظر : البلاغ الأسبوعى ٧ يناير ١٩٢٧ ص ١، ٢٣ : نفسه ٨ ابريل ١٩٢٧ ص ٢٠-٢١.
- (٨٢) محمد كوتة ، «الكهنة المصرون»، البلاغ الأسبوعى ٢٥ فبراير ١٩٢٧ ص ٤٢.
- (٨٣) -كما فى : عيد الرحمن فوزى، «سر عظمة الفراعنة»، نفسه ٢٢ ابريل ١٩٢٧ ص ١٥.
- (٨٤) للاطلاع على أمثلة ، راجع مقالات محرم كمال الثمانية حول الديانة الفرعونية والتى نشرت فى البلاغ الأسبوعى فى الفترة من ١٥ ابريل-٢٩ يوليو ١٩٢٧، أو «عقائد المصريين القدماء فى الأديان الحديثة»، المجلة الجديدة يوليو ١٩٣٠ ص ١١٢٨-١١٣٠.
- (٨٥) انظر مناقشة لفكرته فى : فتحي رضوان، عصر ورجال (القاهرة ١٩٦٧) ص ٢٦٤-٢٦٥.
- (٨٦) موسى، مصر أصل الحضارة ص ١٣٠.
- (٨٧) نفسه ص ١٣٥-١٣٨.
- (٨٨) نفسه ص ٦٣-٦٨. ولزيد من الأمثلة، انظر : محرم كمال، «المباني والمقابر الفرعونية» ج ١ البلاغ الأسبوعى ١ ابريل ١٩٢٧ ص ٢١-٢٢ : ج ٢، نفسه ٨ ابريل ١٩٢٧ ص ٢٠-٢٢ : محرم كمال، «الرسم والنقش والتصوير عند المصريين القدماء»، نفسه ١١ مارس ١٩٢٧ ص ١٤-١٥ : محرم كمال، «التمثيل عند قدماء المصريين»، نفسه ١٨ مارس ١٩٢٧ ص ١٨-١٩ : محرم كمال، «فن الحفر وصناعة التماثيل»، نفسه ٢٥ مارس ١٩٢٧ ص ٨-٩، ١٨ : عباس مصطفى عمر، «أدبيات قدماء المصريين»، ج ١ البلاغ الأسبوعى ١٣ يناير ١٩٢٨ ص ٢٧-٢٨ : ج ٢، ٢٠ يناير ١٩٢٨ ص ١٤-١٥ : ج ٣، نفسه ٣ فبراير ١٩٢٨ ص ٢٨-٢٩ : محمد لطفى جمعة، «حياة القدماء المصريين الاجتماعية»، نفسه ٢٣ ابريل ١٩٣٠ ص ١-١١ : نيقولا يوسف، «الموسيقى المصرية» السياسة الأسبوعية ١٦ مارس ١٩٢٩ ص ١٢ : نيقولا يوسف، «الموسيقى المصرية فى طريق التجديد»، المجلة الجديدة نوفمبر ١٩٣٠ ص ٤٢-٤٦.
- (٨٩) محرم كمال، «الأهرام : بحث فنى»، ج ٢ البلاغ الأسبوعى ٤ مارس ١٩٢٧ ص ٤١.
- (٩٠) حسن صبحى، «ألفاظ حية من اللغة المصرية القديمة»، السياسة الأسبوعية ١٨ مايو ١٩٢٩ ص ٢١.
- (٩١) حسن صبحى، «فى الأدب المصرى القديم»، الرسالة ١ اغسطس ١٩٣٣ ص ١٧-١٨، ٢٤.

- (٩٢) سن صبحى، «فى الأدب المصرى»، السياسة الأسبوعية ٢٣ يونيو ١٩٢٨ ص ١٠: حسن صبحى، «فى الأدب المصرى»، سابق ص ٤.
- (٩٣) حسن صبحى، «ألفاظ حية من اللغة المصرية القديمة»، السياسة الأسبوعية ١٨ مايو ١٩٢٩ ص ٢١: «اللغة الفرعونية»، نفسه ١٣ يوليو ١٩٢٩ ص ٢٢: وانظر مقال آخر لصبحى فى نفس الموضوع، نفسه ٢٤ أغسطس ١٩٢٩ ص ٢٢.
- (٩٤) للاطلاع على مثالين، انظر: «مصر القديمة وأزمتهما»، البلاغ الأسبوعى ٧ يناير ١٩٢٧ ص ١: عبد الرحمن فوزى، «عظمة الفراعنة: وصف موكب مصرى قديم»، نفسه ١٥ إبريل ١٩٢٧ ص ٣٤.
- (٩٥) احمد حسين، «مصر فرعونية»، سابق ج ٢ ص ١١.
- (٩٦) سلامة موسى، «مصر أصل حضارة العالم»، الهلال ع ٣٥ (ديسمبر ١٩٢٦) ص ١٨٣-١٨٦: سلامة موسى، «ملوك العالم من سلالة الفراعنة» الهلال ع ٣٧ (نوفمبر ١٩٢٨) ص ٣٩-٤٢ (أعيد نشره فى كتابه مصر أصل الحضارة ص ١٥٣-١٥٦): سلامة موسى، «مصر أصل حضارة العالم»، المجلة الجديدة ديسمبر ١٩٢٩ ص ١٩٥-١٩٨.
- (٩٧) موسى، مصر أصل الحضارة ص ٣٦.
- (٩٨) نفسه ص ١١: سلامة موسى، «حديث عن الفراعنة»، الهلال ع ٣٧ (يونيو ١٩٢٩) ص ٩٢٩-٩٣٢.
- (٩٩) سلامة موسى، «حضارة مصر فى العراق وآسيا»، من كتابه مصر أصل الحضارة ص ٣٤-٤٣: سلامة موسى، «مصر أصل الحضارة: حضارة مصر فى العراق وآسيا»، البلاغ ٣٠ يونيو ١٩٣٥ ص ٣: سلامة موسى، «المصريون والكلدانيون»، المجلة الجديدة يوليو ١٩٣٠ ص ١٠٦٥-١٠٦٧.
- (١٠٠) موسى، مصر أهل الحضارة ص ٣٧-٤٣.
- (١٠١) نفسه ص ٧٧-٨٦.
- (١٠٢) نفسه ص ١٤-٣٦.
- (١٠٣) نفسه ص ١٤٨-١٥٢: سلامة موسى «ثقافة مصر عند العرب»، الهلال ع ٣٧ (فبراير ١٩٢٩) ص ٤٢٦-٤٢٨.
- (١٠٤) موسى، مصر أصل الحضارة ص ١٣٩-١٤٧. (يتوقف كتاب سلامة موسى عند ص ٩٦، لذلك لم أعثر على الاستشهادات التي يوردها المؤلفان فيما يلي ذلك من صفحات - المترجم).
- (١٠٥) نفسه ص ١٤٧.
- (١٠٦) ناشد سيفين، «مصر فرعونية لحما...»، سابق ص ٧.
- (١٠٧) احمد حسين، «مصر فرعونية»، سابق ج ٢ ص ١١.
- (١٠٨) موسى، مصر أصل الحضارة ص ١٣١-١٣٢.
- (١٠٩) نفسه ص ١٣٣-١٣٨: سلامة موسى، «قيمة الحضارة المصرية وهل عملت لسعادة البشر؟»، البلاغ ٢٩ يونيو ١٩٣٥ ص ٣.

- (١١٠) نفسه : موسى، مصر أصل الحضارة ص١٣٥-١٣٨ : وللإطلاع على مفاهيم مشابهة ، انظر : حافظ محمود، «تطور التفكير»، السياسة الأسبوعية ١٥ يناير ١٩٢٧ ص٣.
- (١١١) -انظر، على سبيل المثال : موسى، مصر أصل الحضارة، أماكن متفرقة : محمود شاكر، «المساحة فى مصر قى عهد القدماء المصريين»، الهلال ع٣٤ (يناير ١٩٢٦) ص٣٤٧-٣٥٠ : حسن صبحى، «فى مدن الآثار المصرية»، البلاغ الأسبوعى ١٥ ابريل ١٩٢٧ ص١٠-١١ : «حضارة مصر قبل الأهرام»، المجلة الجديدة يناير ١٩٣٠ ص٣٠٨-٣٠٩ : احمد زكى أبو شادى، «*al-Nahala al-Misriyaa*»، نفسه ابريل ١٩٣٠ ص٧٤٧-٧٥٠ : محمد لطفى جمعة، «حياة قدماء المصريين الاجتماعية»، البلاغ الأسبوعى ٢٣ ابريل ١٩٣٠ ص١٠-١١ : سلامة موسى، «تراث قديم»، المجلة الجديدة يونيو ١٩٣٠ ص١٠٠٧ : «المصريون واختراع السفن»، نفسه فبراير ١٩٣٤ ص٢١-٢٥.
- (١١٢) محمد لطفى جمعة، «الديموقراطية المصرية فى عهد الفراعنة»، نفسه ١٥ مايو ١٩٢٩ ص٢٢-٢٣.
- (١١٣) نفسه ص٢٣.
- (١١٤) مناقشة عامة لهذا الموضوع، انظر : محمد لطفى جمعة، «نصيحة رومي للمصريين»، نفسه ٢٩ مايو ١٩٢٩ ص٨-٩ : «نحن والإغريق»، المجلة الجديدة اغسطس ١٩٣٠ ص١١٢٥-١١٢٧ : «المزاج الإغريقى»، نفسه اغسطس ١٩٣١ ص١٢٠٠-١٢٠٢ : حسنى الشنتناوى، «جمال مصر وجمال الإغريق»، البلاغ الأسبوعى ٢١ اغسطس ١٩٢٩ ص٢.
- (١١٥) موسى، مصر أصل الحضارة ص٦٩-٧٦، ٩٦-١٠١ : سلامة موسى، «مصر أصل الحضارة والإغريقية هى المهد الثانى لها»، البلاغ ١٥ يونيو ١٩٣٥ ص٣، ١١.
- (١١٦) نفسه ص٣.
- (١١٧) نفسه.
- (١١٨) نفسه ص١١.
- (١١٩) عبد القادر حمزة، «المدنية المصرية القديمة ومسلك المذنبين اليونانية والرومانية معها»، البلاغ الأسبوعى ١١ مارس ١٩٢٧ ص٣-١٢، ٥.
- (١٢٠) محمد زكى صالح، «إحياء الخلق...»، سابق ص٣١.
- (١٢١) احمد حسين، إيمانى ص٥٥.
- (١٢٢) أمين واصف، كماورد فى مجموعة الآراء المصرية حول المسائل العربية ، والتي قام الهلال بتجميعها فى كتاب، فى العشرينيات، تحت عنوان «فتوى كبار الكتاب والأدباء فى : مستقبل اللغة العربية (٢) نهضة الشرق العربى وموقفه إزاء المدنية الغربية (القاهرة ١٩٢٣)» ص١٠٨.
- (١٢٣) موسى، مصر أصل الحضارة ص٨٥-٨٦.
- (١٢٤) احمد حسين، «مصر فرعونية»، سابق ج٣ ص١١.
- (١٢٥) محمد حسين هيكى، «سياسة الأسبوع»، السياسة الأسبوعية ٢٨ مايو ١٩٢٨ ص١٤.

- (١٢٦) نفسه.
- (١٢٧) نفسه.
- (١٢٨) نفسه.
- (١٢٩) احمد زكى أبو شادى، اخاتون : فرعون مصر (القاهرة ١٩٢٧) ص ٤-١٧.
- (١٣٠) نفسه ص ٨-٩.
- (١٣١) نفسه ص ١٥-١٧.
- (١٣٢) نفسه ص ١٧.
- (١٣٣) نفسه.
- (١٣٤) صبرى، كاهن آمون ص ١٢.
- (١٣٥) نفسه ص ١١-١٢.
- (١٣٦) احمد حسين، إيمانى ص ٢٨-٣٢ : احمد حسين، نصف قرن ص ٢٨.
- (١٣٧) نفسه ص ٢٨-٢٩.
- (١٣٨) الحكيم، تحت شمس الفكر ص ١١٦-١٢١.
- (١٣٩) يوسف صبرى وعلى شهيد ، نفرت أو عشيقه فرعون (القاهرة ١٩٢٨).
- (١٤٠) فى قصتيه «إيبيس» و«سميراميس»، بكتابه فى أوقات الفراغ ص ٢٦٩-٣٠١، وكذلك فى قصتيه التاليتين «إيزيس» و«افروديت» بكتابه ثورة الأدب ص ١٦١-١٧٧، ١٩٥-٢١٠.
- (١٤١) خضعت عودة الروح للتحليل فى : عبد المحسن طه بدر، تطور الرواية العربية الحديثة فى مصر، ١٨٧-١٩٣٨ (القاهرة ١٩٦٣) ص ٢٧٢-٢٩٧ Hamdi Sakut , The Egyptian Novel and its Main Trends from 1913 to 1953 (cairo 1971) , 85-88 ; Hilary Kilpatrick , The Modern Egyptian Novel : A Study in Social Criticism (London 1974) , 41-44(synopsis 205-206) ; Somekh , op.cit., 18-19 ; Pierre Cachia , "Idealism and Ideology : The Case of Tawfiq al-Hakim ", Journal of the American Oriental Society , 100 (1980) , 227-228
- (١٤٢) انظر : دسوقى، فى الأدب الحديث ج ٢ ص ١٢٢-١٥٨، ١٨٧-٢٠٤.
- (١٤٣) احمد محمد الحوفى، وطنيات شوقى : دراسة أدبية تاريخية مقارنة (القاهرة ١٩٧٨) ص ١٦٥-١٧٣.
- (١٤٤) احمد شوقى، «توت عنخ آمون» بديوان الشرقيات (٤ اجزاء، القاهرة ١٩٣٠) ص ١، ٣٣٥.
- (١٤٥) الحوفى، سابق ص ١٦٦-١٦٧.
- (١٤٦) نفسه ص ١٧٠-١٨٦.
- (١٤٧) نفسه ص ١٦٢-١٨٨.
- (١٤٨) ينطلق حكم الحوفى على وطنية شعر شوقى فى عهد ما بعد ١٩١٩ من أن أحدا من الشعراء.

- المصريين لم «يشيد بعظمة مصر القديمة بمثل ما فعل شوقي» : نفسه ص ١٩٢.
- (١٤٩) انظر : ضيف، الأدب العربي المعاصر ص ١٤١-١٤٢.
- (١٥٠) M.M. Badawi , A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry (Cambridge, 1975) , 116-119
- (١٥١) محمد الأسمر، «قدماء المصريين أو حضارة طيبة ومنف»، السياسة الأسبوعية ١٦ إبريل ١٩٢٧ ص ٧.
- (١٥٢) التفاصيل السابقة المتعلقة بالأثر مأخوذة من مقال لأحمد لطفى السيد يستعرض فيه قصته وبناءه (الأهرام ٢٠ مايو ١٩٢٨ ص ٣٠١)، ومن خطاب ألقاه رئيس الوزراء مصطفى النحاس عند افتتاحه (العصور، يونيو ١٩٢٨ ص ١١٢٦-١١٢٧)؛ انظر أيضا Subhi al-Sharouni "Mahmoud Mukhtar : A Traditional and Contemporary Artist" Ur, 27-30 (1984). والأثر يقوم اليوم في مواجهة المدخل الرئيسى للجامعة المصرية بالجيزة.
- (١٥٣) للاطلاع على التفاصيل، راجع : البلاغ الأسبوعي ٢٥ مايو ١٩٢٨ ص ١٢-١٣، ١٧.
- (١٥٤) النص موجود فى مجلة العصور، يونيو ١٩٢٨ ص ١١٢٢-١١٢٦.
- (١٥٥) نفسه ص ١١٢٢.
- (١٥٦) نفسه ص ١١٢٢-١١٢٣.
- (١٥٧) نفسه ١١٢٣.
- (١٥٨) نفسه.
- (١٥٩) نفسه ص ١١٢٤.
- (١٦٠) نفسه ص ١١٢٥-١١٢٦.
- (١٦١) النص فى : نفسه ص ١١٢٨ وكذلك فى : الحوفى، سابق ص ١٥٨-١٥٩.
- (١٦٢) العصور، يونيو ١٩٢٨ ص ١١٢٨.
- (١٦٣) البلاغ ٢٥ مايو ١٩٢٨ ص ١٦-١٧.
- (١٦٤) «سياسة الأسبوع»، السياسة الأسبوعية ٢٦ مايو ١٩٢٨ ص ١٤.
- (١٦٥) دسوقى، فى الأدب الحديث ج ٢ ص ١٤٥-١٤٦.
- (١٦٦) عبد القادر حمزة، «تمثال نهضة مصر»، البلاغ الأسبوعي ٢٥ مايو ١٩٢٨ ص ٢.
- (١٦٧) نفسه.
- (١٦٨) عباس محمود العقاد، «تمثال النهضة»، نفسه ص ١٢-١٣، ٣٥.
- (١٦٩) نفسه ص ١٣.
- (١٧٠) نفسه ص ٣٥.
- (١٧١) معظم المعلومات التالية مأخوذة عن : العقاد، سعد زغلول ص ٦١٩-٦٢٤.
- (١٧٢) نفسه ص ٦٢٣.
- (١٧٣) شفيق، حوليات، ١٩٢٩ ص ١٢٤٩-١٢٥٠.

(١٧٤) "Memorandum Respecting the Egyptian Press and Anglo-Egyptian

Relations , February 7 to 13, 1930" FO 407/210, no. 30

أن الشاب حسين فوزى، الذى كان يدرس بباريس آنذاك، كان متدهشا وغاضبا من موقف الأحرار وجريدة السياسة، التى اعتبرها خائنة للتوجه الفرعونى الأصيل للحزب ؛ مقابلة مع حسين فوزى، ٢٧ يوليو ١٩٨٠.

(١٧٥) العقاد، سعد زغلول ص ٦١٩-٦٢٠.

(١٧٦) نفسه ص ٢٦٠ ؛ وكذلك الهلال ع ٤٤ (يوليو ١٩٣٦) ص ١٠٢٣-١٠٢٨.

(١٧٧) العقاد، سعد زغلول ص ٦٢٠.

(١٧٨) نفسه ص ٦١٩.

(١٧٩) حول إقامة تمثاله، راجع الهلال ع ٣٩ (يناير ١٩٣١) ص ٣٢٧ ؛ الهلال ع ٣٩ (مارس

١٩٣١) الغلاف الأمامى ؛ الهلال ع ٣٩ (يناير ١٩٣١) الغلاف الأمامى. وحول عدم مكافأته، انظر

تأين «مختار» ، المجلة الجديدة مايو ١٩٣٤ ص ٧.

(١٨٠) العقاد، سعد زغلول ص ٦٢٠-٦٢١.

(١٨١) نفسه.

(١٨٢) نفسه.

الفصل التاسع : مصر فى منظور العقيدة المصرية

٤- نحو أدب قومي مصري

(١) احمد ضيف ، مقدمة لدراسة بلاغة العرب (القاهرة ١٩٢١) ص ٣-١١ ؛ احمد ضيف، «الأدب

المصرى فى القرن التاسع عشر»، المتتطف ع ٦٨ (ابريل ١٩٢٦) ص ٤٠١-٤٠٥ ؛ Semah، سابق ص ٧٨.

(٢) طبعت ك مقال افتتاحى لكتابه مقدمة لدراسة بلاغة العرب، ص ٣-١١.

(٣) نفسه ص ٤.

(٤) نفسه ص ٦.

(٥) احمد ضيف، «الأدب المصرى...»، سابق ص ٤٠٣.

(٦) نفسه ص ٤٠٤.

(٧) انظر مقدمة كتابه بلاغة العرب فى الأندلس (القاهرة ١٩٢٤).

(٨) أعيد نشره فى كتابه أوقات الفراغ ص ٣٤٤-٣٥٦.

(٩) نفسه ص ٣٤٦-٣٤٧، ٣٥٠-٣٥٣.

- (١٠) نفسه ص ٣٤٦.
- (١١) نفسه ص ٣٤٧.
- (١٢) حول آراءه فى هذا الموضوع الأعم، انظر : نفسه ص ٣٤٤-٣٦٧ : هيكل، تراجم ص ١٥٢-١٥٣ :
- هيكل، ثورة الأدب ص ٦٢-٧٦، ٩٠-١١٠، ١٢١-١٣٩.
- (١٣) هيكل، فى أوقات الفراغ ص ٣٥٠-٣٥٦.
- (١٤) نفسه ص ٣٥١.
- (١٥) نفسه ص ٣٥٢-٣٥٦، ٣٦٥-٣٦٧، ٣٨٠-٣٨١.
- (١٦) نفسه ص ٣٥٤ : محمد حسين هيكل، «الفرعونية والعربية : حاضر...»، سابق ص ٢٤-٢٨.
- (١٧) «دعوة إلى خلق الأدب القومى»، السياسة الأسبوعية ٢٨ يونيو ١٩٣٠ ص ٧.
- (١٨) ابراهيم المصرى، «أين هو الأدب المصرى ؟»، المجلة الجديدة ديسمبر ١٩٢٩ ص ٢٢٨.
- (١٩) «دعوة إلى خلق...»، سابق ص ٧.
- (٢٠) احمد ضيف، «الأدب المصرى فى القرن...»، سابق ص ٤٠٦.
- (٢١) نيقولا يوسف، «هل لنا أدب قومى ؟»، سابق ص ١٨.
- (٢٢) ابراهيم المصرى، «أين هو الأدب...»، سابق ص ٢٢٨.
- (٢٣) توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى و...»، سابق ص ١٨ : معاوية محمد نور، «الأدب القومى»، سابق ص ٢٣.
- (٢٤) توفيق ميخائيل تويج، «الأدب المصرى و...»، سابق ص ١٨ : معاوية محمد نور، «الأدب القومى»، سابق ص ٢٣.
- (٢٥) ابراهيم ابراهيم جمعة، «نريد أدبا قوميا»، سابق ص ٨.
- (٢٦) سلامة موسى، «تحقيق القومية المصرية»، المجلة الجديدة مايو ١٩٣١ ص ٧٩٠.
- (٢٧) هيكل، ثورة الأدب ص ١٢٢.
- (٢٨) نيقولا يوسف، «الأدب المصرى والوصف»، السياسة الأسبوعية ٢ فبراير ١٩٢٩ ص ١٣.
- (٢٩) محمد زكى عبد القادر، «دعوة الأدب القومى : بيان»، نفسه ١٢ يوليو ١٩٣٠ ص ١٤ : على محمد البحراوى، «الشعر المصرى»، أبولو مارس ١٩٣٣ ص ٧٨٧.
- (٣٠) ابراهيم المصرى، «وعى البيئة والعصر فى الأدب الحديث»، من كتابه وحى العصر (القاهرة ١٩٣٥) ص ٩-١٩ (الاستشهاد من ص ٩).
- (٣١) نفسه ص ١٧.
- (٣٢) نفسه ص ١٨.
- (٣٣) نفسه ص ٩-١٩ : المصرى، الأدب الحى ص ١٧-٣٣، ٥٦-٦٧، ١٠٤-١١٢.
- (٣٤) المصرى، وحى العصر ص ١٠-١١، ١٥-١٧.
- (٣٥) نفسه ص ١٩.
- (٣٦) نفسه.

- (٣٧) صدرت الدعوة في البداية بشكل جماعي تحت عنوان «دعوة إلى خلق الأدب القومي»، السياسة الأسبوعية ٢٨ يونيو ١٩٣٠ ص ٧؛ وقد تكرر نشر جزء كبير من النص في مقال منفصل لمحمد زكي عبد القادر بعنوان «دعوة الأدب القومي: بيان»، سابق ص ١٤.
- (٣٨) نفسه ٥ يوليو ١٩٣٠ ص ٢٤-٢٥؛ نفسه ١٩ يوليو ١٩٣٠ ص ٢٦-٢٧.
- (٣٩) نفسه ٥ يوليو ١٩٣٠ ص ٢٤-٢٥.
- (٤٠) نفسه.
- (٤١) حمد زكي عبد القادر، «دعوة الأدب القومي: بيان»، سابق.
- (٤٢) محمود تيمور، الشيخ جمعة وأقاصيص أخرى (ط٢، القاهرة ١٩٢٧) ص ١-١٤.
- (٤٣) نفسه ص ١٠.
- (٤٤) نفسه ص ١٢؛ محمود تيمور، «نشوء وتطور البلاغة القصصية»، مقدمة كتابه الشيخ سيد العبيط وأقاصيص أخرى (القاهرة ١٩٢٦) ص ١-٤٧؛ محمود تيمور، نشوء القصة وتطورها (القاهرة ١٩٣٦)، مواضع متفرقة.
- (٤٥) نيقولا يوسف، «الأدب المصري والوصف»، سابق.
- (٤٦) توفيق ميخائيل ترويع، «تطور الأدب المصري و...»، سابق.
- (٤٧) علي محمد البحراوى، «الشعر المصري»، سابق ص ٧٨٧.
- (٤٨) عزيز طلحة، «دعوة إلى الأدب القومي»، السياسة الأسبوعية ١٩ أكتوبر ١٩٢٩ ص ٢٣.
- (٤٩) للمزيد حول هذا التناقض بين الرومانسية والواقعية، راجع M. A. Abrams, The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition (New York, 1953), 198-213, 240-244; Rene Wellek, A History of Modern Criticism, 1750-1950: vol. IV, The later Nineteenth Century (New Haven, 1965), 28-57; Linda Nochlin, Realism (London, 1971), 103-137, 209-247. ويمكننا الاطلاع على مناقشة شاملة للتأثيرات الرومانسية والواقعية على المثقفين المصريين في فترة ما بين الحربين في Eliraz, سابق ص ١٤٠-١٦٧.
- (٥٠) افتتاحية الفجر، ٢٧ يناير ١٩٢٥ ص ١.
- (٥١) نفسه.
- (٥٢) نفسه.
- (٥٣) افتتاحية الفجر، ٢٠ مارس ١٩٢٥ ص ١.
- (٥٤) محمد زكي عبد القادر، «آراء في الأدب القومي»، السياسة الأسبوعية ١٢ أكتوبر ١٩٢٩ ص ١٣.
- (٥٥) نفسه.
- (٥٦) نفسه.
- (٥٧) ابراهيم المصري، «فن القصص في مصر»، البلاغ الأسبوعي ١ أبريل ١٩٢٧ ص ٢٤.

- (٥٨) للاطلاع على تعبيرات عن هذا الرأي، راجع : ابراهيم المصرى، «فن القص فى...»، سابق ص ٢٣-٢٥ : نيقولا يوسف، «هل لنا...»، سابق ص ٢٣-٢٤ : معاوية محمد نور، «الأدب المصرى الحديث»، سابق ص ٨-٩ : محمد لطفى جمعة، «الأدب الروسى الجديد»، نفسه ٢٨ أغسطس ١٩٢٩ ص ٨-٩ : سلامة موسى، «الأدب الانجليزى الحاضر»، المجلة الجديدة ابريل ١٩٣٠ ص ٦٩١-٦٩٥ : محمد لطفى جمعة، «النهضة العلمية فى مصر فى أوائل القرن العشرين»، البلاغ الأسبوعى ٢٥ يونيو ١٩٣٠ ص ١٤-١٥ : محمد زكى عبد القادر، «دعوة إلى الأدب...» سابق ص ١٠ : محمد عزت موسى، «بحث فى الأدب القومى»، نفسه ١٦ أغسطس ١٩٣٠ ص ١٠ : معاوية محمد نور، «الأدب القومى»، سابق ص ٢٣ : سلامة موسى، «الأدب العربى والأدب المصرى»، سابق ص ٢٥ : هيكل، ثورة الأدب ص ٤٩-٧٦، ١٣٤-١٣٥، ١٥٣-١٦٠.
- (٥٩) ابراهيم المصرى، «أين هو الأدب المصرى؟»، المجلة الجديدة ديسمبر ١٩٢٩ ص ٢٣١.
- (٦٠) محمد عبدالله عثمان، «أدب قومى وأدب غريب»، ملحق السياسة ٧ يناير ١٩٣٢ ص ٥.
- (٦١) نفسه.
- (٦٢) نفسه.
- (٦٣) محمد عزت موسى، «بحث فى الأدب...»، سابق ص ١٠ : «دعوة إلى خلق الأدب القومى»، سابق ص ٧.
- (٦٤) كان أول ظهور الجملة فى : محمد زكى عبد القادر، «آراء فى الأدب القومى»، سابق ص ١٦، وتكررت عند عزيز طلحة، «الدعوة إلى الأدب القومى»، سابق ص ٢٣.
- (٦٥) ابراهيم ابراهيم جمعة، «نريد ادبا قوميا»، نفسه ٣١ أغسطس ١٩٢٩ ص ٨.
- (٦٦) نفسه.
- (٦٧) شهدى عطية الشافعى، «فى الأدب الفرعونى»، سابق ص ٢٢ : شهدى عطية الشافعى، نفسه ص ٢٧-٢٨ : حسن صبحى، «فى الأدب المصرى»، سابق ص ١٠ : حسن صبحى، نفسه ص ٤ : محمد حسين هيكل، «الفن المصرى»، سابق ص ٢٣.
- (٦٨) محمد حسين هيكل، «مصر الساحرة وعقوق أبنائها من جمالها»، نفسه ٢٨ سبتمبر ١٩٢٩ ص ٤-٣، كما أعيد نشره فى كتابه ثورة الأدب ص ١٢١-١٣٩.
- (٦٩) نفسه ص ٣.
- (٧٠) نفسه.
- (٧١) محمد زكى عبد القادر، «آراء فى الأدب القومى»، سابق ص ١٣.
- (٧٢) نفسه ص ١٣، ١٦.
- (٧٣) نيقولا يوسف، «الأدب المصرى والوصف»، سابق ص ١٣.
- (٧٤) نفسه.
- (٧٥) نيقولا يوسف، «هل لنا أدب قومى؟»، سابق ص ٢٣.

- (٧٦) نيقولا يوسف، «الأدب المصرى والوصف»، سابق ص ١٣.
- (٧٧) نفسه.
- (٧٨) يوسف حنا، «الدعوة إلى الأدب القومى»، سابق ص ١.
- (٧٩) نفسه.
- (٨٠) نفسه.
- (٨١) توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى و...»، سابق ص ١٨.
- (٨٢) إبراهيم ابراهيم جمعة، «أين إدينا القومى؟»، نفسه ١٤ إبريل ١٩٢٨ ص ٢٦.
- (٨٣) محمد زكى عبد القادر، «دعوة إلى الأدب...»، سابق ص ١٤.
- (٨٤) موسى، أحلام الفلاسفة ص ١١٣-١١٢.
- (٨٥) البلاغ الأسبوعى، ٢٠ مارس ١٩٢٩ ص ٥-٧.
- (٨٦) نفسه ص ٦.
- (٨٧) نفسه ص ٧.
- (٨٨) نيقولا يوسف، «هل لنا أدب...»، سابق ص ٢٣.
- (٨٩) غسه.
- (٩٠) إبراهيم المصرى، «أين هو الأدب المصرى؟»، سابق ص ٢٣.
- (٩١) نفسه ص ٢٣٢.
- (٩٢) المصرى، وحى العصر ص ١٢.
- (٩٣) نفسه ص ١٥.
- (٩٤) إبراهيم المصرى، «أين هو الأدب...؟»، سابق ص ٢٣٣.
- (٩٥) نفسه ص ٢٣٤.
- (٩٦) سلامة موسى، «الفولكلور المصرى وأهميته»، من كتابه مختارات ص ١٩١-١٩٦ (الاستشهاد من ص ١٩٥).
- (٩٧) نفسه ص ١٩٥-١٩٦.
- (٩٨) للتدليل على هذه العبادة للريف، انظر : الحكيم، عودة الروح ج ٢ ص ٧-٢٥ : موسى، أحلام الفلاسفة ص ١١١-١١٣ : محمد حلمى عبداللطيف، «النفس المصرية بين الحياة والفن»، السياسة الأسبوعية ١١ فبراير ١٩٢٧ ص ١٦ : نيقولا يوسف، «هل لنا أديب...؟»، سابق ص ٢٣-٢٤ : شهدى عطية الشافعى، «فى الأدب الفرعونى» سابق ص ٢٧-٢٨ : عبد اللطيف السحرى، «الأدب القومى»، السياسة الأسبوعية ١١ أكتوبر ١٩٣٠ ص ٢٣.
- (٩٩) نيقولا يوسف، «الأدب المصرى والوصف»، سابق ص ١٣ : احمد درينى خشبة، فى الأدب المصرى، المجلة الجديدة اغسطس ١٩٣١ ص ١١٨٩-١١٩٧ : الحكيم، عودة الروح ج ٢ ص ٧-٥٦ : العقاد، سعد زغلول ص ١٨-٦٧.
- (١٠٠) موسى، مختارات ص ١٩١-١٩٦ : موسى، أحلام الفلاسفة ص ١١١-١١٣ : يوسف حنا،

«الدعوة إلى الأدب القومي»، سابق ص ١٠.

(١٠١) البشرى. سابق ص ١-٥ : أمين والبشرى. سابق ص ١-١٧ : العقاد. سعد زغلول ص ٢٥-٢٧.
٣٧-٣٩، ٤٩٩-٥٠١ : برنامج «حزب العمال والفلاحين»، القصير العمر والذي أسسه إسماعيل
مظهر مع غيره من المثقفين التقدميين عام ١٩٣٠ (انظر : إسماعيل مظهر، «حزب الفلاح»،
السياسة الأسبوعية مايو ١٩٣٠ ص ١٠-١٣ : «برنامج حزب الأمة والفلاحين»، ملحق لنفس
المراجع).

(١٠٢) العقاد. سعد زغلول ص ٢٨.

(١٠٣) نفسه.

(١٠٤) موسى. أحلام الفلاسفة ص ١١١-١١٣ : المصري. وحى العصر ص ٩-١٩ : محمد حلمى عبد
اللطيف، «النفس المصرية بين...». سابق ص ١٦ : عبد الحليم رافع. «تطور الثقافة العامة وأثره
فى نشاطنا الفكرى» البلاغة الأسبوعية ١٩ أغسطس ١٩٢٧ ص ٢٤-٢٦ : عباس حافظ،
«الوطنية والأدب : الوطنية العامة ووطنية السياسيين»، ج ١ نفسه ٢٧ أبريل ١٩٢٨ ص ١٠-١١
: ج ٢ ٤ مايو ١٩٢٨ ص ١٠-١١ : ج ٣ نفسه ١١ مايو ١٩٢٨ ص ١٠-١١.

(١٠٥) توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى و...». سابق ص ١٨.

(١٠٦) افتتاحية الفجر، ١٨ يناير ١٩٢٦ ص ١.

(١٠٧) انظر افتتاحيات الفجر بتاريخ ٢٤ أبريل و١ مايو و٨ مايو ١٩٢٥ : إبراهيم المصرى، «حول التأليف
القصصى المصرى» نفسه ٢٤ يناير ١٩٢٦ ص ١ : حافظ محمود، «نهضة القصة المصرية»، البلاغ
الأسبوعى ١٣ مايو ١٩٢٧ ص ١٩ : توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى و...». سابق
ص ١٨ : «الأدب القصصى فى مصر : استفتاء»، المجلة الجديدة يونيو ١٩٣١ ص ٩٦١-٩٧٠.

(١٠٨) أحمد ضيف، بلاغة العرب فى الأندلس، المقدمة : محمود تيمور، «تطور القصص ونشأتها» الفجر
الجديد ٢٤ يناير ١٩٢٦ ص ١ : إبراهيم المصرى، «حول التأليف القصصى و...». سابق ص ١ :
هيكمل، ثورة الأدب ص ٧٧-١١٠.

(١٠٩) حافظ محمود، «نهضة القصة...». سابق ص ١٩ : نيقولا يوسف، «الأدب المصرى و...». سابق
ص ١٣ : توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى و...». سابق ص ١٨ : يوسف حنا، «الدعوة
إلى الأدب القومى»، سابق ص ١٠ : محمود عزت موسى، «بحث فى الأدب القومى».

(١١٠) الفجر ٧ نوفمبر ١٩٢٥ ص ١ : نفسه ٢٨ ديسمبر ١٩٢٥ ص ١ : إبراهيم المصرى، «شخصية
الفنان»، البلاغ الأسبوعى ١١ فبراير ١٩٢٧ ص ٣٦ : المصرى، وحى العصر ص ١٧ : توفيق
ميخائيل تويج، «تطور الأدب المصرى و...». سابق ص ١٧-١٨ : يوسف حنا، «الدعوة إلى
الأدب...». سابق ص ١٠ : معاوية محمد نور، «الأدب القومى»، سابق ص ١٠ : محمد عزت
موسى، «بحث فى الأدب...». سابق ص ١٠ : هيكمل، فى أوقات الفراغ ص ٢٢-٩٠ : هيكمل، ثورة
الأدب ص ٧٧-١١٠ : «الأدب القصصى فى مصر : استفتاء»، سابق ص ٩٦١-٩٧٠.

(١١١) ثورة الأدب ص ٧٧-١١٠ (الاستشهاد من ص ٩٤).

- (١١٢) نفسه ص ٩١.
- (١١٣) نفسه ص ٨٨.
- (١١٤) المصرى، وحى العصر ص ١٦-١٧.
- (١١٥) ابراهيم المصرى، «فن القصص فى مصر» سابق ص ٢٤.
- (١١٦) نفسه ص ٢٥.
- (١١٧) الحكيم، تحت شمس الفكر ص ١٢٦.
- (١١٨) محمد أمين حسونة، «فى سبيل الدعوة إلى الأدب القومى» السياسة الأسبوعية ١٩ يوليو ١٩٣٠ ص ٩.
- (١١٩) محمد زكى عبد القادر، «دعوة الأدب المصرى...» سابق ص ١٤.
- (١٢٠) انظر الافتتاحية المعنونة «الرواية القصصية والتأليف المسرحى»، الفجر ١٣ ديسمبر ١٩٢٥ ص ١ : محمد حسين هيكل، «التأليف المسرحى» من كتابه ثورة الأدب ص ١١١-١٢٠ : الحكيم، تحت شمس الفكر ص ١١٦-١٢٨ : محمد لطفى جمعة، «أثر فن التمثيل وأدبه فى المدنية الإنسانية فى الشرق والغرب»، نفسه ١٤ اغسطس ١٩٢٩ ص ٦-٨.
- (١٢١) محمد حسين هيكل، «التأليف المسرحى» من كتابه ثورة الأدب ص ١١١-١٢٠.
- (١٢٢) نفسه ص ١١٨-١١٩.
- (١٢٣) نفسه ص ١١٩.
- (١٢٤) نفسه.
- (١٢٥) نفسه ص ١٢٠.
- (١٢٦) احمد درينى خشبة، «فى الأدب المصرى»، سابق ص ١١٩٥. وللإطلاع على وجهات نظر مماثلة، انظر : محمد حسين هيكل، «الفن المصرى»، سابق ص ٢٣ : محمد حسين هيكل، «هل من خطوة جديدة فى سبيل الفن المصرى؟»، نفسه ٧ يناير ١٩٢٨ ص ١٠ : على محمد، «إحياء الفن المصرى»، نفسه ٧ يناير ١٩٢٨ ص ٣.
- (١٢٧) سلامة موسى، «الذوق الشرقى فى الفنون : هو ذوق السجع»، الفجر الجديد ١٥ يوليو ١٩٢٦ ص ١.
- (١٢٨) نفسه، ٢٧ يناير ١٩٢٥ ص ١.
- (١٢٩) نفسه ص ١، ٤ : نفسه ٣ فبراير ١٩٢٥ ص ١ : نفسه ١٠ فبراير ١٩٢٥ ص ١ : محمد شكرى، «الانبعاث الجديد»، نفسه ١٧ فبراير ١٩٢٥ ص ١ : نفسه ١٨ أكتوبر ١٩٢٥ ص ١.
- (١٣٠) نفسه، ٦ مارس ١٩٢٥ ص ١ : نفسه، ١٣ إبريل ١٩٢٥ ص ١ : نفسه، ١٠ إبريل ١٩٢٥ ص ١ : نفسه، ٢٦ يونيو ١٩٢٥ ص ١ : نفسه، ١٣ يناير ١٩٢٧ ص ١.
- (١٣١) جد نقاشا حول اهتمام مدرسة التحديث بالموسيقى فى : خيرى سعيد، «شروع فى نهضة»، نفسه ٢٠ مارس ١٩٢٥ ص ١، وقد علق عليه حسين فوزى أثناء لقاءات شخصية أجريت معه فى يوليو ١٩٨٠. انظر كذلك، نيقولا يوسف، «الموسيقا المصرى»، السياسة الأسبوعية ١٦ مارس ١٩٢٩.

ص ١٢.

- (١٣٢) فتتاحية بقلم خيرى سعيد فى مجلة الفجر بتاريخ ٢٨ أكتوبر ١٩٢٦ ص ١.
- (١٣٣) نفسه.
- (١٣٤) نفسه : منير الحسامى، «الموسيقى العربية والموسيقى الغربية» العصور ١ مايو ١٩٢٨ ص ١٠٠٢-٩٩٧ : نيقولا يوسف، «الموسيقى المصرية فى طريق التجديد»، المجلة الجديدة نوفمبر ١٩٣٠ ص ٤٦-٤٦ : توفيق الحكيم، «إلى الدكتور...»، سابق ص ٦-٨ : محمد حسين هيكل، «الفن المصرى»، سابق ص ٢٣.
- (١٣٥) لتحليل تفصيلى لنظرية العقاد النقدية، راجع Semah، سابق ص ٣-٦٥.
- (١٣٦) العقاد، فصول ص ٢٦٥.
- (١٣٧) نفسه ص ٢٦٥-٢٦٩ : العقاد، مراجعات ص ١٧-٢٥، ١٠٠-١٠٨، ٢٧٣-٢٧٦.
- (١٣٨) العقاد، فصول ص ٢٦٨-٢٦٩.
- (١٣٩) نفسه ص ٢٦٧-٢٦٨.
- (١٤٠) نفسه : مطالعات ص ١٠-١٧.
- (١٤١) نفسه ص ١٢-١٣.
- (١٤٢) جد تطورا لها فى : عباس محمود العقاد، «الإحساسية فى التصوير» البلاغ الأسبوعى، ١٦ مارس ١٩٢٨، وأعيد نشره فى كتابه ساعات بين الكتب ص ٢٨٩-٢٩٣.
- (١٤٣) نفسه ص ٢٥٢-٢٨٥، ٢٨٩-٢٩٣ : العقاد، مطالعات ص ٢٨٩-٢٩٣.
- (١٤٤) حول استخدام التعبير، راجع : على محمد البهراوى، «الشعر المصرى»، ابرلو مارس ١٩٣٣ ص ٧٨٧. وقد دارت حول المفهوم نقاشات مكثفة فى منتصف العشرينيات من جانب مدرسة التحديث (مقابلات مع حسين فوزى فى يوليو ١٩٨٠).
- (١٤٥) المصرى، وحى العصر ص ١٢-١٣.
- (١٣٦) نيقولا يوسف، «الأدب المصرى والوصف»، سابق ص ١٣.
- (١٤٧) محمد زكى عبد القادر، «دعوة الأدب...»، سابق ص ١٤.
- (١٤٨) على محمد البهراوى، «الشعر المصرى»، سابق ص ٧٨٧.
- (١٤٩) هيكل، ثورة الأدب ص ٦٨-٧٠.
- (١٥٠) نفسه ص ٦٥، ٧٣-٧٤.
- (١٥١) نفسه ص ٧٢.
- (١٥٢) نفسه ص ٦٧-٧٦.
- (١٥٣) التحليل التالى لآراء العقاد حول طبيعة ووظائف الشعر «القومى» مستمد من سلسلة مقالاته الثمان حول «الشعر المصرى»، والتى نشرت فى البلاغ الأسبوعى فى الفترة من مايو-يونيو ١٩٢٧ وأعيد نشرها فى كتابه ساعات بين الكتب ص ١٠٢-١٣٩ (الاستشهاد من الكتاب).
- (١٥٤) نفسه ص ١٢١-١٢٥ : العقاد، فصول ص ٢٩٠.

- (١٥٥) العقاد، ساعات بين الكتب ص١٢٤-١٢٥.
- (١٥٦) نفسه ص١٢١-١٢٥.
- (١٥٧) نفسه ص١٢٥.
- (١٥٨) نفسه ص١٢٣-١٢٥.
- (١٥٩) نفسه ص١٢٣.
- (١٦٠) نفسه ص١٠٦-١٠٧، ١١٢-١١٣.
- (١٦١) نفسه ص١٠٤-١٠٥.
- (١٦٢) نفسه ص١٠٥.
- (١٦٣) نفسه ص١٠٦-١١٦ : Semah ، سابق ص٣٢-٣٣.
- (١٦٤) أكثر المصادر شمولا حول مسألة اللغة في مصر الحديثة هو : نفوسة زكريا سعيد ، تاريخ الدعوة إلى العامة وأثره في مصر (الأسكندرية ١٩٦٤). وللإلام بمقترحات فترة ما قبل الحرب لتغيير العربية في مصر، راجع : حسين، اتجاهات ج ٢ ص٣٣٤-٣٣٦ : الجندي ، الفكر العربى ص٥٦٤-٥٦٨.
- (١٦٥) يمكن الإلام بآراء قاسم أمين حول اللغة العربية من خلال بعض الكتابات اللاحقة لزملائه : انظر، احمد لطفى السيد، «ذكرى قاسم أمين»، المقتطف ع ٥١ (اغسطس ١٩١٧) ص١٥٦-١٦٢ : محمد حسين هيكل، «قاسم أمين»، السياسة الأسبوعية ١٦ ابريل ١٩٢٧ ص١٠-١١، وقد أعيد نشره في : تراجم ص١٥٢-١٦٦ : محمد حسين هيكل، «النثر والشعر»، سابق ص١٠، وأعيد نشره في ثورة الأدب ص٤٩-٦١ : Wendell ، سابق ص١٧٦-١٨٠، للاطلاع على آراء لطفى السيد بشأن الإصلاح اللغوى.
- (١٦٦) للتعرف على مواقف المثقفين المصريين خلال فترة ما بين الحربين، انظر : Eliraz ، سابق ص١١٥-١٣٩.
- (١٦٧) توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب...»، سابق ص١٨.
- (١٦٨) حافظ محمود، «فلنطور اللغة»، المجلة الجديدة يونيو ١٩٣٠ ص١٠٩٥-١٠٩٨.
- (١٦٩) نيقولا يوسف، «هل لنا أدب...»، سابق ص٢٤.
- (١٧٠) نفسه.
- (١٧١) على سبيل المثال، انظر : العقاد، ساعات بين الكتب ص١٣٤-١٣٩ : ابراهيم ابراهيم جمعة، «أين أدبنا القومى؟»، السياسة الأسبوعية ١٤ ابريل ١٩٢٨ ص٢٦ : عبد القادر حمزة، «اللغة العربية والحروف اللاتينية»، البلاغ الأسبوعى ١ يونيو ١٩٢٨ ص٣-٥ : محمد حسين هيكل، «اللغة والأدب»، السياسة الأسبوعية ١ يونيو ١٩٢٩ ص٣-٤، وأعيد نشره في كتابه ثورة الأدب ص٣٩-٤٨ : محمد عبدالله عنان، «تدريس الآداب العربية»، نفسه ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص٨ : حافظ محمود، «فلنطور...»، سابق ص١٠٩٥-١٠٩٨ : محمد اسماعيل النجدى، «اللغة العربية وأدبها»، البلاغ الأسبوعى ٣٠ ابريل ١٩٣٠ ص٢٤-٢٥.

- (١٧٢) هيكل، فى أوقات الفراغ ص ٣٦٣.
- (١٧٣) نفسه ص ٣٦٧.
- (١٧٤) نفسه ص ٣٤٥-٣٤٦.
- (١٧٥) نفسه ص ٣٤٦.
- (١٧٦) هيكل، ثورة الأدب ص ٤٢، ويشكل عام ص ٣٩-٤٨.
- (١٧٧) هيكل، فى أوقات الفراغ ص ٣٤٦.
- (١٧٨) نفسه ص ٣٦١.
- (١٧٩) يكل، تراجم ص ١٦٤ : Semah ، سابق ص ٩١-٩٢.
- (١٨٠) يتبنى هيكل هذا الرأى منذ مقاله المبكر «فوضى اللغة»، بالجريدة فى ٣ مايو ١٩١٣، وعاد وأكد عليه فى كتابه فى أوقات الفراغ ص ٣٥٧-٣٦٧.
- (١٨١) نفسه ص ٣٤٨.
- (١٨٢) نفسه ص ٣٦١.
- (١٨٣) نفسه ص ١٩٨-٢٤٢، ٣٤٤-٣٦٧ : هيكل، ثورة الأدب ص ٩٠-١٣٩، ١٥٣-١٦٠ : Semah ، سابق ص ٨٣-٩٥.
- (١٨٤) هيكل، فى أوقات الفراغ ص ١٠-٢١، ١٢٧-١٤٢، ١٧٠-١٨٥، ٣٤٤-٣٦٧ : هيكل، ثورة الأدب ص ١١١-١٢٠.
- (١٨٥) هيكل، ثورة الأدب ص ٦٢-٧٦ : Semah ، سابق ص ٩٤-٩٥.
- (١٨٦) توفيق عوان، «الأدب القومى أيضا»، السياسة الأسبوعية ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص ٢٣.
- (١٨٧) سلامة موسى، «اللغة الفصحى واللغة العامية»، الهلال ع ٣٤ (يوليو ١٩٢٦) ص ١٠٧٣-١٠٧٧ (الاستشهاد من ص ١٠٧٤).
- (١٨٨) نفسه ص ١٠٧٥.
- (١٨٩) سلامة موسى، «تحقيق القومية المصرية»، المجلة الجديدة مايو ١٩٣١ ص ٧٨٩.
- (١٩٠) موسى، اليوم والغد ص ٢٥١ : احمد درينى خشبة، «فولولوجية العامية المصرية»، المجلة الجديدة نوفمبر ١٩٣٠ ص ٦٦-٦٩.
- (١٩١) سلامة موسى، «اللغة الفصحى و...»، سابق ص ١٠٧٧.
- (١٩٢) توفيق عوان، «الأدب القومى أيضا»، سابق ص ٢٣.
- (١٩٣) نفسه. وللإطلاع على رأى مشابه، راجع : محمد زكى ابراهيم، «ثقافة مصر يجب أن تكون مصرية» البلاغ ٢٤ سبتمبر ١٩٣٣ ص ٩٠١.
- (١٩٤) سلامة موسى، «اللغة الفصحى و...»، سابق ص ١٠٧٧.
- (١٩٥) نفسه ص ١٠٧٥-١٠٧٧ : نيقولا يوسف، «هل لنا أدب...»، سابق ص ٢٤ : محمد على حامد، «عودة الزوج : بين العامية والعربية»، الرسالة ١٥ سبتمبر ١٩٣٣ ص ٤٠-٤٢.
- (١٩٦) سلامة موسى، «اللغة الفصحى و...»، سابق ص ١٠٧٥-١٠٧٧. وللمزيد حول هذا المفهوم، راجع

- مقاله «ترقية اللغة العربية»، المجلة الجديدة يوليو ١٩٣٠ ص ١٠٧١، وكذلك «اللغة والأدب العربيان»، نفسه سبتمبر ١٩٣٥ ص ٩-١٣.
- (١٩٧) توفيق عوان، «الأدب القومي أيضا»، سابق ص ٢٣.
- (١٩٨) محمد أمين حسونة، «فى سبيل الدعوة إلى الأدب القومي»، سابق ص ٩.
- (١٩٩) نفسه.
- (٢٠٠) نفسه. وللإطلاع على آراء مشابهة، راجع : ابراهيم ابراهيم جمعة، «أين أدبنا القومى»، سابق ص ٢٦ : أحمد درينى خشبة، «فى الأدب المصرى»، المجلة الجديدة اغسطس ١٩٣١ ص ١١٩٢-١١٩٣.
- (٢٠١) محمد حسين هيكل، زينب : مناظر وأخلاق رفيعة (ط٢، القاهرة ١٩٢٩).
- (٢٠٢) 293, "Studies", Gibb : للإطلاع على تحليل شامل للرواية، راجع ك نفسه ص ٢٩٤-٢٩٦ : عبد المحسن طه بدر، سابق ص ٣١٧-٣٢٣، Sakut، سابق ص ١١-١٨ : Somekh، سابق ص ١-٥ : Kilpatrick، سابق ص ٢٠-٢٦.
- (٢٠٣) "Studies", Gibb، سابق ص ٢٩٤-٢٩٥، ٣١٧.
- (٢٠٤) للإطلاع على ملخص لهذا النقاش، انظر : نفسه ص ٢٩٥-٢٩٨، وقد توقفت الرواية فى مصر عام ١٩٣١ (اشترك فى المناقشة احمد رمزى واحمد خيرى سعيد وحسين فوزى ومحمد طاهر لاشين وزكى طليمات) : «الأدب القومى فى مصر : استفتاء»، سابق ص ٩٦١-٩٧٠.
- (٢٠٥) محمد حسين هيكل، «حديث شباب»، الجريدة ١١ ابريل ١٩١١، وزعيد نشره فى كتابه فى أوقات الفراغ ص ٣٣٧-٣٤٢ : محمد حسين هيكل، «حديث الشمس»، السفر سبتمبر ١٩١٦، وأعيد نشره فى المرجع السابق ص ١٩٤-١٩٧ : Semah ص ٩٥.
- (٢٠٦) نفسه ص ١٨٤ : محمد لطفى جمعة، «محمد تيمور وأدبه»، البلاغ الأسبوعى ١٤ مايو ١٩٣٠ ص ٨-١٠.
- (٢٠٧) حول إسهام عيسى عبيد، انظر : عبد المحسن طه بدر، سابق ص ٢١١-٢٥٨.
- (٢٠٨) نفسه ص ٢١١-٢٦٠ : Gibb and Landau, op. cit., 143-145 ; Roger Allen, The Arabic Novel : An Historical and Critical Introduction (Syracuse, 1982), 35-36
- (٢٠٩) ول الشعبية المبكرة لقصصه ، وخاصة تلك التى ضمتها المجموعتين، انظر : الفجر ١٠ فبراير ١٩٢٥ ص ٣ : نفسه ١٣ مارس ١٩٢٥ ص ٢ : نفسه ٢٤ ابريل ١٩٢٥ ص ١ : نفسه ٨ مايو ١٩٢٥ ص ١-٢ : نفسه ٢٦ يونيو ١٩٢٥ ص ٢ : نفسه ٢٤ يناير ١٩٢٦ ص ١-٢ : نفسه ١ يوليو ١٩٢٦ ص ٢-٤ : محرم كمال، «رجب افندى : قصة مصرية بقلم الأستاذ محمود تيمور»، البلاغ الأسبوعى ٣ يونيو ١٩٢٧ ص ٢٧-٢٨.
- (٢١٠) انظر على سبيل المثال : نفسه : حافظ محمود، «نهضة القصة المصرية»، سابق ص ١٩ : نيقولا يوسف، «هل لنا أدب...»، سابق ص ٢٤ : توفيق ميخائيل تويج، «تطور الأدب القومى...»، سابق

- أحمد دريني خشبة، «ثقافتنا المصرية»، المجلة الجديدة اغسطس ١٩٩٣، ص ١٩٣٧ : حافظ محمود، «كلمات في الأدب القومي»، السياسة الأسبوعية ٢ اغسطس ١٩٩٣، ص ١٠ : والأدب القصصي في...، سابق ٩٦١-٩٧٠ : Gibb and Landau، سابق ص ١٤٣-١٥٢.
- (٢١١) سلامة موسى، «محقق القومية المصرية»، سابق ص ٧٨٧.
- (٢١٢) محمود طاهر لاشين، «في بيت الطاعة»، الفجر ١٧ فبراير ١٩٢٥ ص ٣-٤ : محمود طاهر لاشين، «الأستاذ»، نفسه ٦ مارس ١٩٢٥ ص ٣ : حول مجموعاته القصصية، انظر : ابراهيم المصري، «فن القصص في مصر»، البلاغ الأسبوعي ١ ابريل ١٩٢٧ ص ٢٣ : عبد المحسن طه بدر، سابق '214-233 Sabry Hafez, "The Maturation of a New Literary Genre", International Journal of Middle East Studies, 16 (1984), 367-389
- (٢١٣) Kilpatrick, op. cit., 51 (نشر أولا في الهلال ع ٤١ (يونيو ١٩٩٣) ص ١٠٩٧-١١٠٦، وع ٤٢ (يوليو ١٩٩٣) ص ١٢٤١-١٢٥٦).
- (٢١٤) هذا هو التعبير الذي استخدمه فيكل نفسه فيما بعد في عدد من قصصه ومقالاته التي أعيد نشرها في كتابه ثورة الأدب ص ١٥٣-٢٢٤٣.
- (٢١٥) كثير من قصصه القصيرة موجودة في كتابه في أوقات الفراغ، ص ٢٦٩-٣٣٦، وثورة الأدب ص ١٦١-٢٤٣ : وبالنسبة للنفعة المتفائلة لإحدى قصصه القصيرة التي ظهرت في منتصف العشرينيات، انظر Charles D. Smith, "Love, Passion and Class in the Fiction of Muhammed Husayn Haykal", Journal of the American Oriental Society, 99 (1979) 245,
- (٢١٦) طه بدر، سابق ص ١٧٣-١٧٨.
- (٢١٧) نفسه ص ١٧٧.
- (٢١٨) -انظر مجلة الفجر فيما بين يناير ١٩٢٥ ويناير ١٩٢٧ : طه بدر، سابق ص ٢٢١-٢٣٣.
- (٢١٩) حول تأثير الأيام في القصة المصرية، انظر نفسه ص ٢٩٧-٣١٧ : Gibb, "Studies", 297 ; Allen, op. cit., 36-37 ; Somekh, op. cit., 13 ;
- (٢٢٠) نفسه ص ٣٧.
- (٢٢١) للاطلاع على مناقشات حول هذا العمل، انظر : نفسه ص ٣٧-٣٨ : طه بدر، سابق ص ٣٣٣-٣٥٦ : Somekh, op. cit., 14-17 ; Kilpatrick, op. cit., 26-30 (synopsis : 201-202)
- (٢٢٢) انظر المرجع السابق، الفصول ٤، ٥، ٨. وهناك تحليل لعودة الروح في : طه بدر، سابق ص ٣٧٢-٣٩٧ : Sakkut, op. cit., 85-88 ; Somekh, op. cit., 18-19 ; Cachia, op. cit., 227-228 ; Kilpatrick, op. cit., 41-44 (synopsis 205-206)
- (٢٢٣) نيقولا يوسف، «هل لنا...»، سابق ص ٢٤ : Gibb and Landau, op. cit., 143-145

- (٢٢٤) كلاهما نوقش في : Jacob M. Landau , Studies in the Arabic Theater and Cinema (Philadelphia , 1958) , 130-132
- (٢٢٥) بخصوص مسرحيات فوزى. انظر : الفجر ٣ فبراير ١٩٢٥ ص ٣ : نفسه ٢٤ فبراير ١٩٢٥ ص ٣-٤ : نفسه ٢٠ مارس ١٩٢٥ ص ٣-٤. وبالنسبة لمسرحيات رمزي وعلام. انظر : محمد لطفى جمعة ، «التأليف التمثيلي في مصر» . البلاغ الأسبوعي ٢٤ ابريل ١٩٢٩ ص ٢٢ : Semah , سابق ص ١٧١-١٨٦. وقد نوقشت مسرحيات أبو شادي الفرعونية في : بدوى ، سابق ص ١١٧-١١٩ : ضيف ، الأدب العربى المعاصر ص ١٥٢ : ، Salma Khadra Jayyusi Trends and Movements in Modern Arabic Poetry (two vols. : Leiden 1977) . II237,
- (٢٢٦) Landau , Studies in the Arabic Theater and Cinema
- (٢٢٧) «حديث مع الأستاذ زكى طليمات» . المجلة الجديدة مايو ١٩٣١ ص ٧٧٧-٧٨٠ : Landau , Studies
- (٢٢٨) Cachia ، سابق ص ٢٢٦.
- (٢٢٩) الفجر ١٠ فبراير ١٩٢٥ ص ١-٢ : نفسه ٣ ابريل ١٩٢٥ ص ١-٢ : نفسه ١٣ ابريل ١٩٢٥ ص ١-٢ : نفسه ٢٦ يونيو ١٩٢٥ ص ١-٢.
- (٢٣٠) محمد حسين هيكل ، «الفن المصرى : جهود جامعة الخيال فى سبيله» . السياسة الأسبوعية ١٧ ديسمبر ١٩٢٧ ص ٢٣.
- (٢٣١) نفسه : محمد حسين هيكل ، «هل من خطوة جديدة فى سبيل الفن المصرى؟» نفسه ٧ يناير ١٩٢٨ ص ١٠.
- (٢٣٢) المرجع السابق ، الفصل الثامن ، وكذلك على مسعود ، «إحياء الفن المصرى» ، نفسه ٧ يناير ١٩٢٨ ص ٣ : «مختار» ، المجلة الجديدة مايو ١٩٣٤ ص ٧.
- (٢٣٣) مناقشات مفصلة حول مجموعة الديوان وشعرهم. انظر : بدوى ، سابق ص ٨٤-١١٤ : Jayyusi , op.,cit.,I, 152-175 : S. Moreh , Modern Arabic Poetry , 1800-1970 (Leiden , 1976) , 65-81.†Jayyusi . op. cit.,†
- (٢٣٤) جاءت هذه النقاط فى مناقشة للمجموعة فى : بدوى ، سابق ص ٨٩-٩١.
- (٢٣٥) حوفى ، سابق ص ١٥٢-٢٥٧ ، ٢٨٩-٣١٠ ، ٣٣٧-٤٢٣ : بدوى ، سابق ص ٣٠-٣٣ ، ٣٩ : دسوقس ، فى الأدب الحديث ج ٢ ص ١١٦-١٢٢.
- (٢٣٦) الحوفى ، سابق ص ١٥٢-٢٧٥ ، ٢٨٩-٣١٠ ، ٣٣٧-٤٢٣ : بدوى ، سابق ص ٣٠-٣٣ ، ٣٩ : دسوقى ، فى الأدب الحديث ج ٢ ص ١١٦-١٢٢.
- (٢٣٧) بدوى ، سابق ص ٤٣-٤٦ : دسوقى ، فى الأدب الحديث ج ٢ ص ١١٢-١١٦.
- (٢٣٨) نشر فى الهلال ع ٣٢ (يونيو ١٩٢٤) ص ٩١٣ : دسوقى ، فى الأدب الحديث ج ٢ ص ١٤٥-١٤٦ ، ١٦٩-١٧٣ : Jayyusi ، سابق ج ١ ص ١٤٦.

- دسوقي، في الأدب الحديث ج ٢ ص ١٢٢-١٥٨ : حسين، اتجاهات ج ٢ ص ١٢٩-١٣١.
- (٢٣٩) بدوي، سابق ص ١٠٩-١١١.
- (٢٤٠) نفسه ص ١١٧ : Jayyusi ، سابق ج ٢ ص ٣٧٧.
- (٢٤١) الفجر، ٢٨ أكتوبر ١٩٢٦ ص ١-٢ : وعن شعر رمزي، انظر أيضا Gibb and Landau ، سابق ص ١٥٥.
- (٢٤٢) محمد الأسمر، «وطني»، السياسة الأسبوعية ١٩ أبريل ١٩٢٧ ص ٧ : محمد الأسمر، «قدما، المصريين»، نفسه ١٦ أبريل ١٩٢٧ ص ٧.
- (٢٤٣) حول الأناشيد الوطنية، راجع : دسوقي، في الأدب الحديث ج ٢ ص ١٥٩-١٦١ : نقوش الأخير في : محمد محمد الحنفى، سيد درويش (القاهرة ١٩٦٤) ص ١٧٨.
- (٢٤٤) نفسه.

الفصل العاشر : مصر والعالم العربي في العشرينيات

- (١) انظر Eric Davis , Challenging Colonialism : Bank Misr and Egyptian Industrialisation , 1920-1941 (Princeton , 1983) , 80-85
- (٢) حرب ، سابق ص ١٣٧.
- (٣) نظر خطبه في بيروت ودمشق في يوليو ١٩٢٥ : نفسه، خاصة ص ١٣١-١٣٢، ١٣٩-١٤٠.
- (٤) انظر على سبيل المثال : البلاغ الأسبوعي ١٢ أغسطس ١٩٢٧ ص ٢ : نفسه ٢٩ مايو ١٩٢٩ ص ١٧.
- (٥) يمكن التعرف على أفكار هيكل حول التعاون العربى في العشرينيات بالرجوع إلى : السياسة الأسبوعية ١٢ أبريل ١٩٢٧ ص ١ : نفسه ١٩ نوفمبر ١٩٢٧ ص ١٠ : نفسه ١٧ ديسمبر ١٩٢٧ ص ١-٢ : نفسه ٢٤ نوفمبر ١٩٢٨ ص ٥-٦ : نفسه ٨ ديسمبر ١٩٢٨ ص ٦.
- (٦) مقترحات عزمى نجدها بصورة تفصيلية في : نفسه ، ١١ ديسمبر ١٩٢٦ ص ١٤-١٥ : نفسه ١٨ ديسمبر ١٩٢٦ ص ١٤ : نفسه ١ يناير ١٩٢٧ ص ١٤ : نفسه ٢٢ يناير ١٩٢٧ ص ١٤ : نفسه ٥ فبراير ١٩٢٧ ص ١٧.
- (٧) العديد من هذه النقاط نوقشت في : شفيق، أعماله ص ٥٦-٧٤، ١٧١-٢٨٦.
- (٨) نفسه ص ٢٧٥-٢٧٨ : FO ، "Hejaz : Banks and Banking" 141/819,17993
- (٩) شفيق، أعماله ص ٢٨٥.
- (١٠) مجلة الرابطة الشرقية ، يونيو ١٩٢٩ ص ١٦-١٧ : "Memorandum on the History

and Activities of the Banque 6Sept. 1930 (FO141/560 , 1094/1/30), 14Misr" .

- (١١) نفسه : Davis ، سابق ص١٧٢-١٧٣ .
- (١٢) نفسه ص١٧٤-١٧٥ : FO141/560, 1094/1/30
- (١٣) Davis ، سابق ص١٧٥ .
- (١٤) حول الادعاء بمعارضة اليهود المصريين المساهمين في بنك مصر لفكرة إنشاء فرع للبنك في فلسطين (لاحتمال وقوعهم تحت تأثير الصهيونية) ، راجع : محمد على طاهر، نظارة الشورى (القاهرة ١٩٣٢) ص١٤ .
- (١٥) Stonehewer-Bird to Chamberlain , 16 June 1928 ; FO 406/62 , no8
- (١٦) إحصاءات ونسب التجارة من نشرة إدارة الإحصاء بمصر Annual Statement of the Foreign Trade of Egypt , 1929 (Cairo, 1930) , 16-19
- (١٧) Sayiegh ، سابق ص١٨١-١٨٢ : عبدالله، تطور ص٦٨-٦٩ .
- (١٨) Sayigh ، سابق ص١٨٠ .
- (١٩) نوقش مطولا في : شفيق، أعمالي ص٥٦-٧٤ .
- (٢٠) في الرابطة الشرقية، فبراير ١٩٣٠ ص٩ ، نجد أول إشارة لرحلة طلابية لبلد عربى (إلى سوريا ولبنان خلال صيف ١٩٢٩) ، ولم تتوصل إلى غيرها .
- (٢١) وقش في : نفسه فبراير ١٩٢٩ ص٣١ : نفسه إبريل ١٩٢٩ ص١-٢ : نفسه مايو ١٩٢٩ ص١-٥١٠٥ .
- (٢٢) شفيق، أعمالي ص١٥٤-١٦١ .
- (٢٣) للاطلاع على مثال قوى لمن يرون في هذا التفسير نوعا من المفارقة التاريخية ، انظر : حسن عارف ، «عربية أم فرعونية» ، البلاغ ١١ أكتوبر ١٩٣٣ ص٥ .
- (٢٤) سامى الجردىنى، «طريق الشرق إلى القومية» ، الهلال ع٣٣ (مايو ١٩٢٥) ص٨٥٧-٨٦٠ (الاستشهاد من ص٨٥٩) .
- (٢٥) بالنسبة للأول، انظر : فتاوى ض. ٨٠-٨١ ، أما الثانى فمن إحدى افتتاحيات الهلال، ٥ يوليو ١٩٣٠ ص١ .
- (٢٦) محمد عبدالله عثان، «المصرية : تراث..» ، سابق ص٩ .
- (٢٧) الإشارة الأولى من السياسة الأسبوعية، ٤ ديسمبر ١٩٢٦ ص١٦ ، والثانية من، نفسه ١٧ مارس ١٩٢٨ ص٣ .
- (٢٨) الاستشهادات من : نفسه ٣٠ يونيو ١٩٢٨ ص١٥ .
- (٢٩) نفسه، ١٨ أكتوبر ١٩٣٠ ص٧ .
- (٣٠) انظر على سبيل المثال : المقطم، ٣ نوفمبر ١٩٢٥ ص١ : السياسة الأسبوعية ٣٠ أغسطس ١٩٣٠ ص٣ : الجندى، احمد زكى ص٢٣٦ .

- (٣١) الأهرام، ١٩ اغسطس ١٩٢٤ (كماورد فى : أبو زيد، سابق ص١٢٨).

(٣٢) Coury ، سابق ص٤٦٢.

(٣٣) ينسبها خير الدين الزركلى إلى سعد زغلول : انظر : اكرم زعيتر، «العروبة فى مصر» مجلة العربى ع٢٤٤ (مارس ١٩٧٩) ص١٢.

(٣٤) البلاغ الأسبوعى، ١٢ اغسطس ١٩٢٧ ص ٢ : نفسه ٢٣ ديسمبر ١٩٢٧ ص ٢ : نفسه ٢١ اكتوبر ١٩٢٧ ص ٢، ٣٥.

(٣٥) استشهادات من : نفسه : ولرأى مشابه من صحف حزب الأحرار، انظر : السياسة الأسبوعية ٤ يونيو ١٩٢٧ ص ٣.

(٣٦) للعديد من الأمثلة، انظر الفصل الثالث.

(٣٧) حسين محمود ، «مصر والبلدان العربية»، المقطم ٩ اغسطس ١٩٣٠ ص ١.

(٣٨) نفسه. ولزيد من الأمثلة على هذا الموقف من التعاون العربى، انظر : سامى الجردينى، «طريق الشرق...»، سابق ص٨٥٧-٨٦٠ : ابراهيم ابراهيم جمعة ، «أين أدبنا...»، سابق ص٢٦ : نيقولا يوسف، «مصر بعد خمسة قرون»، سابق ص٢٤-٢٥ : ناشد سيفين، «مصر فرعونية لحما و...»، سابق ص ٣ : احمد الحفنى، «مصر وكفى»، المقطم ١٥ اكتوبر ١٩٣٠ ص ١ : حافظ محمود، «مصر بمجدها...»، سابق ص٤٧٤-٤٧٦ : محمد عبدالله عنان، المصرية : تراث ...»، سابق ص ٩ : حسن عارف، «أين القومية المصرية؟»، سابق ج ١ ص ١١ : محمود دياب، «مصر مصرية»، البلاغ ٦ اكتوبر ١٩٣٣ ص ١ : حسن عارف، «عربية أم فرعونية»، نفسه ١١ اكتوبر ١٩٣٣ ص ٥.

(٣٩) قلينى فهمى، سابق ج ٢ ص ٧٣.

(٤٠) عبد الرحمن الرافعى، فى أعقاب الثورة المصرية (٣ اجزاء، القاهرة ١٩٤٧-١٩٥١)، ج ٢ ص ٤٣-٤٤، ٧٤-٧٥.

(٤١) Arnold J. Toynbee, Assisted by V. M. Boulter , Survey of International Affairs , 1934 (London,1935),187

(٤٢) عند حد معين ، تسببت انتقادات الصحافة المصرية للعمليات العسكرية الفرنسية ضد متمردي الريف فى توجيه احتجاجات رسمية للفرنسية للحكومة المصرية ، راجع Henderson to Chamberlain , 6 July 1925 (FO 407/201 , no. 9)

(٤٣) Kramer , "The General Islamic Congress", 25-27

(٤٤) Allenby to Curzon , 7Jan. 1924;FO407/198,no.94

(٤٥) : Clark Kerr to Marquess Curzon , 13Jan. 1924;FO407/198,no.32

شفيق، حوليات، ١٩٢٤ ص ٦٨-٧٣ : لاشين،سابق ص ٣٦٧-٣٦٨.

(٤٦) Allenby to MacDonald,7March,1924 ; FO407/198,no.94

(٤٧) انظر التغطية الخاصة بمسألة الحدود فى 11June1925 Allenby to Chamberlain,

(FO407/201,no16)

- (٤٨) حول الضغوط الانجليزية على مصر، راجع FO407/201,nos.170,189,207,210,211
- (٤٩) بخصوص المعاهدة ، انظر FO407/201,nos.231,237
- (٥٠) ردود الفعل المصرية على مسألة جفريوب تجدها في FO407/202,no.187 : شفيق، حوليات، ١٩٢٥ ص ٢٠٩-٢٢٨، ٣٧٧-٤٠٥، ٤٦١-٤٧٠، ١٠١٣-١٠٢٦ : شفيق، حوليات، ١٩٢٦ ص ٩٨-١٠٢ : محسن محمد، سرقة واحة مصرية (القاهرة ١٩٨١) ص ١٥٤-١٦٠.
- (٥١) البلاغ، ١٢ فبراير ١٩٢٥، كماورد في : شفيق، حوليات ١٩٢٥ ص ٢١٢.
- (٥٢) الأخبار، كماورد في : Lord Lloyd to Chamberlain,12Feb.1926 : FO407/202,no.187
- (٥٣) كوكب الشرق، كماورد في المصدر السابق بتاريخ ٢١ ديسمبر ١٩٢٥ : FO371/11581 ، J25/25/16
- (٥٤) Allenby to Foreign Office.28Nov. 1923, and Foreign Office to Allenby , 3Dec. 1923 : FO371/8940,E11372/46/91
- (٥٥) Reprinted in the Egyptian Journal Officiel of 9April 1925 and enclosed in FO141/811,16801/18
- (٥٦) "Pilgrimage Report,1923" in FO406/53 , no. 75 ; cf. Toynbee , Survey , 1925 ,290-292 ; Baker , op.cit.,182 ; Sir Reader Bullard, The Camels Must Go: An Autobiography(London,1961), 126-127.
- (٥٧) الاستشهاد من المرجع السابق، كما نوقش في Allenby to MacDonald , 24 Aug.1924 (FO371/10016,E7696/7696/91)
- (٥٨) الأهرام، ٤ أكتوبر ١٩٢٤ ص ١ : السياسة ١٦ أكتوبر ١٩٢٤ ص ١.
- (٥٩) Clark Kerr to MacDonald , 5 Oct. 1924 ; FO407/199 , no.31
- (٦٠) انظر على التوالي : الأخبار، ١٧ أكتوبر ١٩٢٤ ص ١ : كوكب الشرق، ٢٨ سبتمبر ١٩٢٤ ص ١ : البلاغ، ١٦ أكتوبر ١٩٢٤ ص ١.
- (٦١) البلاغ ١٧ أكتوبر ١٩٢٤ ص ٢ : الأخبار، ١٧ أكتوبر ١٩٢٤ ص ١-٢.
- (٦٢) انظر مآكثيه عباس محمود العقاد في البلاغ في ١٩ أكتوبر ١٩٢٤ ص ١ : الأخبار، ١٧ أكتوبر ١٩٢٤ ص ١-٢.
- (٦٣) البلاغ، ١٩ أكتوبر ١٩٢٤ ص ١.
- (٦٤) الأخبار، ١٦ أكتوبر ١٩٢٤ ص ١.
- (٦٥) كوكب الشرق، ٢٩ سبتمبر ١٩٢٤ ص ٤ : نفسه ٢٨ سبتمبر ١٩٢٤ ص ١.
- (٦٦) السياسة، ١٦ أكتوبر ١٩٢٤ ص ١.
- (٦٧) الأهرام، ١٧ أكتوبر ١٩٢٤ : البلاغ ١٩ أكتوبر ١٩٢٤ ص ٢ : Toynbee , Survey,1925,293

- ظل الموقف الوفدى من شئون شبه الجزيرة مختلفا خلال العشرينيات، وفى أواخر الثلاثينيات كان رد مصطفى النحاس، رئيس الوزراء، على مذكرة بريطانية حول احتمال اعتراف مصر بالعربية السعودية بتصريح جاء فيه «أنه لا علم له بطبيعة الموقف فى شبه الجزيرة» (memorandum on "Recognition of ibn Saud by Egypt" 12 Feb. 1930 : FO141/501,583/1/30) (٦٨)
- Clark Kerr to MacDonald , 11 Oct. 1924 : FO406/54 . no.176 (٦٩)
- Acting Agent , Jidda, to Chamberlain . 3Aug. 1925 (FO406/56,no.129); telegram from Henderson , 2Aug. 1929 (FO371/10809,E4521/10/91) (٧٠)
- Telegram from Acting British Consul , Jidda,3Aug. 1925 (FO371/10809,E4556/10/91) ; Martin Kramer, "Shaykh al-Maraghi's Mission to the Hijaz,1925",Asian and African Studies , 16(1982),124-125 (٧١)
- Chamberlain to Henderson ,7Aug. 1925 (FO406/56,no.130 : Henderson to Murray , 9Aug. 1925,(FO371/10809,E4901/10/91) (٧٢)
- : Henderson to Jordan (Jidda),14Sept.1925 (FO406/56,no.148) (٧٣)
- الجندي، الإمام المراغى ص ١٠٩.
- Kramer , "Shaykh Maraghi's Mission",129-130 (٧٤)
- Henderson to Chamberlain,6Oct. 1925 : FO406/56,no.151 (٧٥)
- Kramer,"Shaykh Maraghi's ..",130-132 (٧٦)
- نفسه ص ١٣١. (٧٧)
- "Secret Despatch to jeddah انظر ١٩٢٦، عام ١٩٢٦، ول أبو العزائم وصلاته بآبن سعود فى عام ١٩٢٦، (٧٨)
- from the British Embassy ,cairo",29May 1926 : FO371/11433,E3505/20/91
- الظواهرى، سابق ص ٢٤١-٢٤٢ : وعن موقف الأحرار، انظر : السياسة ٢ يونيو ١٩٢٦ ص ١ : (٧٩)
- نفسه ٢٥ ٢٥ يونيو ١٩٢٦ ص ١.
- Keown Boyd to Hamilton , 22Aug. 1926; FO141/792,18540/5 (٨٠)
- Seklay . سابق ص ٢٠٩. (٨١)
- نفسه ص ١٨١-١٨٢ : الظواهرى، سابق ص ٢٤٤. (٨٢)
- Seklay، سابق ص ٢٠٥-٢٠٦. (٨٣)
- O141/792,15812 ٨ : شفيق، حوليات، ١٩٢٦، ص ٢٠٢، ٢٦٨-٢٧١، ٢٨٣-٢٩٠. (٨٤)
- Toynbee,Survey,1925,319 (٨٥)

Lord Lloyd to Chamberlain, 14 May 1927; FO 406/59, no. 39; Jacques Jomier, *Le Mahmal et la caravane égyptienne des pèlerins de la Mecque* (Cairo, 1953), 67-69. (٨٦)

Henderson to Chamberlain, 21 Aug. 1926; FO 371/11432, E5065/7/91 (٨٧)

نفسه. (٨٨)

نفسه. (٨٩)

Lord Lloyd to Henderson, 15 June 1929; FO 371/13735, E321 (٩٠)

١/١٤٧٧/٩٤. وعن المعلومات اللاحقة للمحاولات غير المجدية لإقامة علاقات رسمية
مصرية-سعودية في أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، انظر: عبدالله، تطور
F O : ص ١٢٢-١٣٠

141/501,583/4/30; FO 371/13735, E3214/1477/91; FO 371/13859, J930/
49/16, J1417/49/16; FO 371/14479, E1539/1539/91; FO 371/16013,
E63/63/25.

رقية من Lord Lloyd بتاريخ ٤ مارس ١٩٢٩ : FO 371/13721, E1173/54/91 (٩١)

Lord Lloyd to Chamberlain, 5 April 1929; FO 371/13721, نفسه : (٩٢)
E1889/54/91

Foreign Office to Lord Lloyd, 15 May 1929 : الاستشهاد من المصدر السابق : (٩٣)
(FO 371/13721, E2392/54/91)

الأهرام، ١٦ أكتوبر ١٩٢٤ ص ١. (٩٤)

Allenby to Chamberlain, 5 April 1925; FO 371/10908, J1569/1569/16 (٩٥)

انظر على سبيل المثال : المقطع ، ٢٠ أكتوبر ١٩٢٥ ص ٧ : نفسه ، ٢٥ أكتوبر ١٩٢٥ ص ٢ : (٩٦)

نفسه ، ٢٩ أكتوبر ١٩٢٥ ص ٢ : الأهرام ، ٢٦ أكتوبر ١٩٢٥ ص ١ : نفسه ٣٠ أكتوبر ١٩٢٥
ص ١ : نفسه ، ٣١ أكتوبر ١٩٢٥ ص ٥.

التقييمات البريطانية لهذه النشاطات السورية تجدها في FO 141/585, 13089/33. وبالنسبة (٩٧)

لسخط الفرنسيين على النشاط السياسي للسوريين في مصر. راجع telegram from Smart

(Damascus), 16 Nov. 1925 (FO 371/10852, E7051/357/89); telegram

from Lord Lloyd (Cairo), 8 April 1926 (FO 371/11509, E2288/52/89)

Philip : أمين سعيد، الثورة العربية الكبرى (ثلاثة أجزاء، القاهرة ١٩٣٤) ج ٣ ص ٥٩٩-٦٠١ : (٩٨)

S. Khoury, "Factionalism Among Syrian Nationalists during the

French Mandate", *International Journal of Middle East Studies*, 13

(1981), 441-469, especially, 468

Despatch of Lord Lloyd to ردود فعل الصحافة المصرية على الأحداث السورية تجدها في (٩٩)

- Chamberlain, 23 Nov. 1925 (FO 407/201, no. 54). أما عن الشعر الخاص بالمرضوع، فانظر : حسين، اتجاهات ج ٢ ص ١١٨-١٢٠ : سميرة محمد زكى أبو غزالة، الشعر العربى القومى فى مصر والشام (القاهرة ١٩٦٦) ص ٦٧-٧٠.
- (١٠٠) سعيد، الثورة العربية الكبرى، ج ٣ ص ٦٠١ : السياسة ١ نوفمبر ١٩٢٥ ص ٢ : شفيق، مذكراتى ج ٣ ص ٣٢٤.
- (١٠١) Lord Lloyd to Chamberlain, : ٤ نوفمبر ١٩٢٥ ص ٤ : 23 Nov. 1925 (FO 407/201, no. 54) ظهر البيان فى كوكب الشرق، ٦ نوفمبر ١٩٢٥ ص ٤.
- (١٠٢) Coury ، سابق ص ٢٥٢.
- (١٠٣) كوكب الشرق، ٦ نوفمبر ١٩٢٥ ص ٤.
- (١٠٤) نفسه ٩ نوفمبر ١٩٢٥ ص ٥.
- (١٠٥) انظر مذكرات عزام كما نشرت فى الأسبوع العربى، ١٧ يناير ١٩٧٢ ص ٤٣. وبينما لا يذكر عزام فى مذكراته تاريخ نقاشه مع سعد زغلول، إلا أنه يذكر الواقعة فى سياقها الزمنى الصحيح فى خطاب خاص إلى أحد المسئولين الانجليز فى عام ١٩٣٣ : انظر FO141/744,834/2/33. وهناك رواية غير مباشرة للواقعة مستمدة من حديث مع عزام، تجدها فى : زعيتر، «العروبة فى مصر» ص ١٠-١١.
- (١٠٦) Acting High Commisioner Neville Henderson Chamberlain to Acting Prime Minister Yahya Ibrahim, 6 Oct. 1925; FO 371/10908,J3207/1569/16.
- (١٠٧) انظر المذكرة المصرية المتضمنة فى Henderson to Chamberlain , 7 Feb. 1926 a letter from (FO371/11605,J397/397/16)† وتجد القبول الانجليزى بالتحفظ فى the High Commisioner to Egyptian Foreign Minister Sarwat (FO 141/664,8002/32)
- (١٠٨) البلاغ الأسبوعى، ١٣ ديسمبر ١٩٢٧ ص ٢.
- (١٠٩) Gabriel Warburg, "The Sinai Peninsula Borders, 1906-47", Journal of Contemporary History, 14(1979),683-684 ; Kenneth J. Perkins, "Colonial Administration in the Twilight of Imperialism : Great Britain and the Egyptian Frontier Disricts Administration, 1917-1939", Middle Eastern Studies, 18(1982),411-412,419.
- (١١٠) Journal Officiel, 15 Aug. 1927, as contained in FO141/664,8002/35
- (١١١) كوكب الشرق، ٢٨ ديسمبر ١٩٢٨، حينما ورد فى : عواطف عبد الرحمن، مصر وفلسطين (القاهرة ١٩٨٠) ص ١١٣-١١٤.

(١١٢) حول الاتصالات الصهيونية بالزعماء المصريين، راجع Frederick H. Kisch, Palestine Diary (London, 1938), 67, 109-110, 118-119, 167 ; Aharon Cohen, Israel and the Arab World (New York, 1970), 184-188, 245-246, 299-300 ; Barry Rubin, The Arab States and the Palestine Conflict (Syracuse, 1981), 33-36 ; Thomas Mayer, Egypt and the Palestine Question, 1936-1954 (Berlin, 1983), 10-13.

(١١٣) حول الجهود العربية الفلسطينية لجذب التأييد المصري، راجع Y. Porath, The Emergence of the Palestinian Arab National Movement, 1918-1929 (London, 1974), 206, 263-264 ; Ann Mosely Lesch, Arab Politics in Palestine, 1917-1939 (Ithaca, 1979), 138, 158-159 ; Mayer, Egypt, 13-15.

(١١٤) عواطف عبد الرحمن، سابق ص ١١٩-١٢٠.

(١١٥) نفسه ص ١٢٨-١٣١.

(١١٦) نفسه ص ١٣٤-١٣٧.

(١١٧) نفسه ص ١٤٣-١٥١.

(١١٨) نفسه ص ١٤٩-١٥٠.

(١١٩) شفيق، مذكراتي، ج ٢ ص ٣٠٥-٣٠٧ : Porath، سابق ص ٢٠٦ : FO141/513, 12339/27

(١٢٠) Allenby to Samuel, 16 June 1923 (FO141/513, 12339/16) ; same to same, 18 June 1923 (FO141/513, 12339/17) ; Samuel to Allenby, 23 June 1923 (FO 141/513, 12339/20) ; Kisch, op.cit., 109

(١٢١) Mayer, Egypt, 14

(١٢٢) -استشهاد من Lord Lloyd to Chamberlain, 30 April 1926 (FO 371/11582, J1144/25/16) ; Allenby to Samuel, 16 June 1923 (FO 141/513, 12339/16 ; report from the Cairo City Police, 17 Jan. 1929 A. W. Kayyali, : ٧٠، ٥٤-٥٣، شفيق، أعماله ص (FO 141/513, 12339/26) : شفيق، أعماله ص ٥٣-٥٤، ٧٠ : Palestine : A Modern History (London, 1978), 141.

(١٢٣) Mayer, Egypt, 14-15

(١٣٤) نفسه ص ١٣.

(١٢٥) انظر مصادر الهامش ١١٢.

(١٢٦) Kisch، سابق ص ١١٨، ٦٧.

(١٢٧) طارق البشرى، الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥-١٩٥٢ (القاهرة ١٩٧٢) ص ٢٤١ : خيرية قاسمية و ب. تويهض الحوت، «فقيران فلسطينيان كبيران : عبد الحميد شومان ومحمد على الطاهر». شئون فلسطينية ع ٣٩ (نوفمبر ١٩٧٤) ص ١٤٣-١٦٣، وخاصة ص ١٥١.

(١٢٨) Kisch . سابق ص ١٦٧ : Mayer . Egypt, 12

(١٢٩) عواطف عبد الرحمن، سابق ص ٢٠٤-٢١٢.

(١٣٠) Lord Lloyed to Chamberlain, 30 April 1926 : FO 371/11582, J1144/25/16

(١٣١) Hoar to Henderson, 31 Aug. 1929; FO 371/13753, E4575/4198/65

(١٣٢) أعيد نشره في المقطم، ١٨ سبتمبر ١٩٢٩ ص ١.

(١٣٣) بلغت حوالى ٨٠٠ جنة مصرى بحلول مارس ١٩٣٠ : الشبان المسلمون ع ١ (١٩٢٩-١٩٣٠) ص ٤٤٢.

(١٣٤) الأهرام، ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص ٥ : المقطم، ١٢ سبتمبر ١٩٢٩ ص ٦ : نفسه، ١٧ سبتمبر ١٩٢٩ ص ٥.

(١٣٥) شهاداتهم تجدها في : السياسة الأسبوعية ٢ اغسطس ١٩٣٠ ص ١٣، ٢٦ : نفسه ٩ اغسطس ١٩٣٠ ص ١١، ٢٢. وبالنسبة لبداية تورطهم في المسألة، انظر : الجندي، أحمد زكى ص ٢٤٧-٢٥٠ : محمد على علوية، فلسطين وجاراتها : أسباب ونتائج (القاهرة ١٩٥٤) ص ٣٧-٣٨. ولا يبدو أن عرض بعض المحامين المصريين البارزين للدفاع عن عرب فلسطين الذين مثلوا للمحاكمة نتيجة الاضطرابات قد دخل حيز التنفيذ، انظر : الرابطة الشرقية، ديسمبر ١٩٢٩ ص ٤٦-٤٨ : Mayer, Egypt, 19

(١٣٦) الشبان المسلمون، ع ١ (١٩٢٩-١٩٣٠) ص ٧٣-٧٩، ١٤٨-١٥٠، ٢١١-٢١٣، ٢٤٣، ٧٣٣، ٨٨٠ : الأهرام، ٢٧ اغسطس ١٩٢٩ ص ٥ : نفسه، ٣٠ اغسطس ١٩٢٩ ص ٥ : السياسة، ٣٠ اغسطس ١٩٢٩ ص ٥.

(١٣٧) الأهرام، ٢٧ اغسطس ١٩٢٩ ص ٥ : نفسه، ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص ٤ : نفسه، ١١ سبتمبر ١٩٢٩ ص ١ : نفسه، ١٩ سبتمبر ١٩٢٩ ص ١ : المقطم، ٢٩ اغسطس ١٩٢٩ ص ٣ : السياسة، ٢٧ اغسطس ١٩٢٩ ص ٥ : نفسه، ٣٠ اغسطس ١٩٢٩ ص ٥ : البلاغ ١ سبتمبر ١٩٢٩ ص ١ : نفسه، ٤ سبتمبر ١٩٢٩ ص ١.

(١٣٨) الأهرام، ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص ٥ : نفسه، ١ سبتمبر ١٩٢٩ ص ٥ : البلاغ، ٤ سبتمبر ١٩٢٩ ص ١ : الرسالة، نوفمبر ١٩٢٩ ص ٢-٧ : نفسه، ديسمبر ١٩٢٩ ص ٤٦-٤٨ : نفسه، مايو ١٩٣٠ ص ٥٣-٥٤.

(١٣٩) الأهرام، ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص ٥ : Mayer, Egypt, 18

(١٤٠) Ikbal Ali Shah, Fund, King of Egypt (London, 1936), 309

(١٤١) Letter enclosed in the despatch from Lorraine to Henderson, 14

September 1929 ; FO 371/13753, E4557/402/65

(١٤٢) رد في خطاب FO 3Sept. 1929; from Sir George Clerk to henderson , 371/13753, E4557/204/65

(١٤٣) Hoar to Henderson , 31 Aug. 1929; FO 371/13753, E4575/4198/65

(١٤٤) المصادر العربية الفلسطينية كما وردت في 21-22 Mayer, Egypt,

(١٤٥) نفسه ص ٢٢.

(١٤٦) Russel to Keown-Boyd, 10 Sept. 1930; FO 141/625,808/4/30.

(١٤٧) للاطلاع على نقاش عام لرد فعل الصحافة المصرية في ١٩٢٩، انظر : عواطف عبد الرحمن، سابق ص ٢٢٦-٢٣٤.

(١٤٨) المقطم ، ٢٤ سبتمبر ١٩٢٩ ص ١.

(١٤٩) انظر على التوالي : المقطم، ٢٨ اغسطس ١٩٢٩ ص ١ : السياسة، ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص ١ :

المقطم، ١٧ سبتمبر ١٩٢٩ ص ١. وانظر كذلك عواطف عبد الرحمن، سابق ص ٧٣-٧٤، ١٢٨-١٢٩، ١٣٢.

(١٥٠) انظر على سبيل المثال : الأهرام، ٢٤ اغسطس ١٩٢٩ ص ١ : المقطم، ٢٩ اغسطس ١٩٢٩ ص ٣ :

الشبان المسلمون ع ١ (١٩٢٩-١٩٣٠) ص ٧٣-٧٩، ٨٨٠.

(١٥١) ١٥١-انظر الأمثلة في : المقطم، ٢٩ اغسطس ١٩٢٩ ص ٣ : الأهرام، ٣ سبتمبر ١٩٢٩ ص ٥ :

البلاغ، ٤ سبتمبر ١٩٢٩ ص ١. وانظر كذلك ١٧ Mayer, Egypt,

(١٥٢) كان هذا هو موقف جمعية الشبان المسلمين والرابطة الشرقية ، انظر : الرابطة الشرقية ، أكتوبر

١٩٢٨ ص ٦١-٦٤ : الأهرام، ٢٤ اغسطس ١٩٢٩ ص ١ : نفسه، ١ سبتمبر ١٩٢٩ ص ٥.

(١٥٣) انظر افتتاحيات : المقطم، ٢٧ اغسطس ١٩٢٩ ص ١ : نفسه، ١٠ سبتمبر ١٩٢٩ ص ١ : الأهرام،

٢٥ اغسطس ١٩٢٩ ص ٣ : السياسة، ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص ١ : البلاغ، ٢ سبتمبر ١٩٢٩ ص ٢ : نفسه، ١٦ سبتمبر ١٩٢٩ ص ٢.

(١٥٤) ورد هذا التعبير في افتتاحية البلاغ، ١٦ سبتمبر ١٩٢٩ ص ٢. وللإطلاع على تفسيرات مثيلة،

انظر : الأهرام، ٢٥ اغسطس ١٩٢٩ ص ٣ : المقطم، ٣٠ اغسطس ١٩٢٩ ص ١ : نفسه، ١٠

سبتمبر ١٩٢٩ ص ١. وانظر أيضا : عواطف عبد الرحمن، سابق ص ٧٥، ١١٩-١٢٠.

(١٥٥) البلاغ، ٩ سبتمبر ١٩٢٩ ص ٢ : وانظر أيضا الحل المائل الوارد بالمقطم في ١٠ سبتمبر ١٩٢٩

ص ١.

(١٥٦) يرى المقطم (٤ سبتمبر ١٩٢٩ ص ١) أن «الصهاينة» هم سبب مشكلة فلسطين ويؤكد على أن

معظم اليهود يرفضون الصهيونية.

(١٥٧) وهكذا نشر المقطم عدة بيانات لكتاب يهود تعرض لوجهات نظرهم في الخلاف : انظر : المقطم .

٢٩ اغسطس ١٩٢٩ ص ٧ : نفسه، ٣ سبتمبر ١٩٢٩ ص ٥ : نفسه، ٢٠ سبتمبر ١٩٢٩ ص ٣ :

نفسه، ٢١ سبتمبر ١٩٢٩ ص ٧.

- (١٥٨) السياسة ١٠ سبتمبر ١٩٢٩ ص ١.
 (١٥٩) المقطم، ٢٧ اغسطس ١٩٢٩ ص ١.
 (١٦٠) البلاغ ٩٠ سبتمبر ١٩٢٩ ص ٢.
 (١٦١) الأهرام ٢٩٠ سبتمبر ١٩٢٩ ص ١.
 (١٦٢) السياسة ٢٨ اغسطس ١٩٢٩ ص ١.
 (١٦٣) نفسه ٣١ اغسطس ١٩٢٩ ص ١.
 (١٦٤) نفسه ٤ سبتمبر ١٩٢٩ ص ١.
 (١٦٥) نفسه ١٠ سبتمبر ١٩٢٩ ص ١.

الفصل الحادي عشر : «الشرقية» في مصر في العشرينيات

- (١) ولاستخدام الألفاني للتعبير، انظر : Hourani ، سابق ص ١١٨-١١٩ ، وبالنسبة لاستخدام زيدان له، انظر Thomas Philipp, "Language, History, and Arab National Consciousness in the Thought of Jurji Zaydan (1861-1914)", International Journal of Middle East Studies, 4 (1973), 3-22, especially 10-11 ؛ وبالنسبة للتدعيم ، راجع Wendell ، سابق ص ١٥٧-١٥٨ . وعن استخدامات مفهوم «الشرق» في فترة ما بين الحربين، انظر Hourani ، سابق ص ١٩٥ ؛ Wendell ، سابق ص ٢٢٢-٢٤١ ، ٢٥٧-٢٦٣ ، Sharabi ، سابق ص ٤٤-٤٥ ، ٥٩-٦٠ ، Donald M. Reid, The Odyssey of Farah Antun : ٩٦-١٠٠ (Minneapolis, 1975), 98-101
- (٢) كوكب الشرق ، ٢١ سبتمبر ١٩٢٤ ، كما ورد في : أبو زيد، سابق ص ٧١-٧٢ ؛ وللإطلاع على أمثلة مماثلة للاستخدام المتبادل بين تعبيرى «شرقى» و «مسلم»، انظر : الشبان المسلمون ١ (١٩٢٩-١٩٣٠) ص ١٨-٢٢ .
- (٣) كان هذا هو الاستخدام السائد للمصطلح، في العشرينيات، عند كاتبى «الأحرار»، محمود عزمى ومحمد حسين هيكل، اللذين كان «الشرق» لايعنى عندهما فى الغالب المعنى الواسع الذى يتجاوز الجماعة العربية بقدر ماكان يعنى بلاد المشرق العربى، انظر : السياسة الأسبوعية، ٤ ديسمبر ١٩٢٦ ص ١٦ ؛ نفسه ، ١١ ديسمبر ١٩٢٦ ص ١٤-١٥ ؛ نفسه ، ١١ فبراير ١٩٢٨ ص ١٤ ، ١٦ ؛ وكذلك زعيتر، «شرقيون أم عرب» ، ص ١٩ .
- (٤) لذلك كانت الأعمدة والصفحات «الشرقية» فى صحف مثل البلاغ وكوكب الشرق تركز بشكل عام

على موضوعات تتعلق بتركيا وإيران وأفغانستان والعالم العربى.

- (٥) كان هذا هو الحال بالنسبة لجمعية الرابطة الشرقية ، التى سبق الحديث عنها فى هذا الفصل.
- (٦) بالنسبة للأولى ، انظر : احمد شفيق ، «جمعية الرابطة الشرقية : ماضيها - حاضرها - مستقبلها» ، الرابطة الشرقية اكتوبر ١٩٢٨ ص ٣-١١ ، وخاصة ص ١١ : أما الثانية ، فنجدها فى : جلال الدين حسين ، «جماعة الرابطة الشرقية : الدعوة لنهضة الشرق» ، السياسة الأسبوعية ، ١٣ سبتمبر ١٩٣٠ ص ٢٥.
- (٧) بالنسبة لاستخدام تعبير «الوطنية الخاصة» ، انظر : محمد حسين هيكل ، «الجامعة المصرية والأمم الشرقية» ، السياسة الأسبوعية ، ٢٦ مارس ١٩٢٧ ص ٢٧ : وبالنسبة لـ «الوطنية العامة» ، انظر : «الأمم الشرقية وصلاتها المعنوية» ، السياسة الأسبوعية ، ٤ ديسمبر ١٩٢٦ ص ١٦.
- (٨) «السياسة الأسبوعية فى سنتها الثالثة» ، السياسة الأسبوعية ، ١٧ مارس ١٩٢٨ ص ٣.
- (٩) «ليست مصر قطعة من أوروبا» ، كوكب الشرق ، ١ نوفمبر ١٩٢٤ ص ١.
- (١٠) «الفكرة الشرقية» ، ملحق السياسة ، ١٤ اكتوبر ١٩٣٢ ص ١٧.
- (١١) نفسه.
- (١٢) افتتاحية بعنوان «الوحدة الشرقية» ، السياسة الأسبوعية ، ٣٠ اغسطس ١٩٣٠ ص ٣.
- (١٣) منصور فهمى ، «صفحات شرقية» ، الرابطة الشرقية ، اكتوبر ١٩٢٨ ص ٣١.
- (١٤) «مسألة اليوم : واجب الجار إلى الجار» ، كوكب الشرق ، ٦ نوفمبر ١٩٢٥ ص ٤.
- (١٥) «الحرب الريفية وصداها فى أمم الشرق» ، السياسة ، ٢٥ اكتوبر ١٩٢٥ ص ١.
- (١٦) «الشرق والغرب» ، الرابطة الشرقية ، فبراير ١٩٢٩ ص ٣-١١ (الاستشهاد من ص ١١).
- (١٧) «على منبر الشرق» ، الهلال ع ٣٨٦ (يوليو ١٩٣٠) ص ١٠٣٧.
- (١٨) على عيد الرازق ، «خصوم الرابطة الشرقية من الشرقيين» ، الرابطة الشرقية ، يناير ١٩٣٠ ص ٢٦-٢٧.
- (١٩) الهلال ، ع ٣٨٦ (يوليو ١٩٣٠) ص ١٠٣٦.
- (٢٠) سن احمد البنا ، «إن فى ذلك لعبرة» ، الفتح ، ٧ فبراير ١٩٢٩ ص ١-٢ : حسن احمد البنا ، «السبيل إلى الإصلاح فى الشرق» ، نفسه ، ٢٥ ابريل ١٩٢٩ ص ١-٣.
- (٢١) البنا ، «عبرة» ، ص ١-٢.
- (٢٢) البنا ، «السبيل» ، ص ٣.
- (٢٣) البنا ، «عبرة» ، ص ٢.
- (٢٤) نفسه.
- (٢٥) البنا ، «السبيل» ، ص ٢.
- (٢٦) لبنا ، «عبرة» ، ص ٢.
- (٢٧) نفسه.
- (٢٨) السيد عبد الحميد الهكوى ، «الشرق والغرب» ، الرابطة الشرقية ، فبراير ١٩٢٩ ص ١١ : ولشال

آخر على المتحدثين باسم الرابطة الشرقية، انظر : على عبد الرازق ، «خصوم الرابطة...» ، سابق ص ٢٦.

(٢٩) على سبيل المثال، انظر : الهلال ، ع ٣٢ (نوفمبر ١٩٢٣) ص ١١-١٩ : المقتطف ، ع ٧١ (أغسطس ١٩٢٧) ١٤١ : محمد لطفى جمعة ، حياة الشرق (القاهرة ١٩٣٢) ص ١٣-١٦.

(٣٠) الهلال، ع ٣٩ (نوفمبر ١٩٣٠) ص ٢٣.

(٣١) نفسه.

(٣٢) «الإسلام والشرق» ، ملحق السياسة، ١٤ أكتوبر ١٩٣٢ ص ١٦. وللتطلعات الماثلة ، انظر :

احمد شفيق، «جمعية الرابطة...» ، سابق ص ١١ : السيد عبد الحميد البكرى، «الشرق والغرب» ، سابق ص ١١.

(٣٣) على عبد الرازق، «خصوم الرابطة...» ، سابق ص ٢٧.

(٣٤) «الشرق والغرب» ، سابق ص ١١-١١.

(٣٥) «السياسة في سنتها...» ، سابق ص ١.

(٣٦) حوار مع الأمير عمر طوسون بعنوان «على منبر الشرق» ، الهلال ع ٣٨ (يوليو ١٩٣٠) ص ١٠٣٦.

(٣٧) «الحركة العلمية في مصر وأثرها في جاراتها الشرقية» ، السياسة الأسبوعية ، ١٧ ديسمبر ١٩٢٧ ص ١-٢.

(٣٨) «ما كانت الحركة الوطنية المصرية تابعا لقضية الشرق ، بل كانت قدوة وإماما» ، كوكب الشرق ، ٤ يوليو ١٩٣٠ ص ٣.

(٣٩) احمد شفيق، «جمعية الرابطة...» ، سابق ص ٣.

(٤٠) انظر، على سبيل المثال : الهلال ، ع ٣٠ (مارس ١٩٢٢) ص ٥٦٩-٥٧٠ : «الوحدة

الشرقية» ، سابق ص ٣ : «معاهدة الصداقة بين الأمم الشرقية» ، البلاغ الأسبوعي، ١١ مايو ١٩٢٧ ص ٨-٩.

(٤١) احمد زكى كما ورد في : الجندي، احمد زكى ص ٢٣٦.

(٤٢) «معاهدة الصداقة بين...» ، سابق ص ٨-٩.

(٤٣) Sanhoury, Le Califat, 596-604

(٤٤) نفسه ص ٦٠٥-٦٠٧.

(٤٥) نفسه ص ٦٠٧.

(٤٦) احمد حافظ عوض في افتتاحية كوكب الشرق (٢١ سبتمبر ١٩٢٤، ص ١)، حسيما ورد في : أبو زيد ، سابق ص ٧١-٧٢.

(٤٧) «الأمم الشرقية وصلاتها...» ، سابق ص ١٦.

(٤٨) «حول دعوة إلى الرابطة الشرقية» ، الرابطة الشرقية ، ديسمبر ١٩٣٠-يناير ١٩٣١ ص ٧.

(٤٩) نوقش في : شفيق، أعماله ص ٥٦-٧٤.

- (٥٠) الرابطة الشرقية ، فبراير ١٩٢٩ ص ٣١ : نفسه ، أبريل ١٩٢٩ ص ١ - ٢ : نفسه ، مايو ١٩٢٩ ص ١-٥ ، ٥١ : نفسه ، يوليو ١٩٣١ ص ٦-٨ .
- (٥١) انظر السيرة الذاتية لفتحى رضوان بمجلة الجيل الجديد ، ٧ نوفمبر ١٩٥٢ ص ٤-٧ .
- (٥٢) ٥ أمثلة معبرة ، انظر : المقطم ، ٧ نوفمبر ١٩٢٥ ص ٣ : نفسه ، ١٤ أغسطس ١٩٢٩ ص ١ : نفسه ، ١٥ فبراير ١٩٣١ ص ١ .
- (٥٣) السياسة الأسبوعية ، ١٩ فبراير ١٩٢٧ ص ١٥ (إعادة نشر لمقال من صحيفة سورية) : نفسه ، ٢٦ مارس ١٩٢٧ ص ٢٧ (إعادة نشر لمقال من صحيفة فلسطينية) : نفسه ، ١٨ يونيو ١٩٢٧ ص ٤ (خطاب موجه من أحد الفلسطينيين العرب) .
- (٥٤) معلومات ببليوجرافية عن هذه الصحف ، راجع : عبدالله عنان ، فهرس ص ٩٢ ، ١٢٣ ، ١٥٤ ، ١٩٣ ، ٢٧٩ ، ٢٨٢ .
- (٥٥) شفيق ، حوليات ، التمهيد ج ١ ص ٣٣٥-٣٣٧ .
- (٥٦) هيكل ، مذكرات ج ١ ص ٨٨-٨٩ .
- (٥٧) انظر ، على سبيل المثال : السياسة الأسبوعية ، ١٧ مارس ١٩٢٨ ص ٣ : نفسه ، ٣٠ يونيو ١٩٢٨ ص ٣ : نفسه ، ٢٩ ديسمبر ١٩٢٨ ص ٣-٤ .
- (٥٨) ورد فى : رضوان ، عصر ورجال ص ٤٠٢-٤٠٤ .
- (٥٩) كوكب الشرق ، ٩ نوفمبر ١٩٢٥ ص ٥ .
- (٦٠) نفسه ، ٢٩ سبتمبر ١٩٢٤ ص ٣ .
- (٦١) للاطلاع على وجهة نظر موسى فى الروابط «الشرقية» ، راجع الفصل الخامس .
- (٦٢) Allenby to Balfour, 30 June 1922; FO 371/7847 , E6907/274/89
- (٦٣) الهلال ، ع ٣٠ (مارس ١٩٢٢) ص ٥٦٩-٥٧٠ .
- (٦٤) حسبما يرد فى : شفيق ، مذكراتى ، ج ٣ ص ٣١٧-٣١٩ .
- (٦٥) قوائم العضوية تمجدها فى : الهلال ، ع ٣٠ (مارس ١٩٢٢) ص ٥٦٩-٥٧٠ . ونجد تاريخ اختيار المجلس فى : الرابطة الشرقية ، أكتوبر ١٩٢٨ ص ٤ .
- (٦٦) Berque, Egypte, 274
- (٦٧) عضوية الأحرار الدستوريين تمجدها فى : Deeb, Party Politics, 113
- (٦٨) الرابطة الشرقية ، أكتوبر ١٩٢٨ ص ٦ .
- (٦٩) شفيق ، مذكراتى ج ٣ ص ٣٢٥-٣٢٦ .
- (٧٠) حسب تقرير نشر بالفتح فى ١٧ مايو ١٩٢٨ ص ٤-٦ .
- (٧١) من قائمة محاضرات وردت فى الرابطة الشرقية بتاريخ أكتوبر ١٩٢٨ ص ٤-٦ .
- (٧٢) "Note on the Rabta El Sharkia (Bond of East)", enclosed in Lord Lloyd to Chamberlain, 26 March 1926; FO 371/11433 , E2219/20/91
- (٧٣) ما لم ترد إشارة أخرى ، فإن الفقرتين التاليتين مأخوذتان من المرجع السابق : شفيق ، مذكراتى ج ٣

- ص ٣١٧-٣٣١ : الرابطة الشرقية ، اكتوبر ١٩٢٨ ص ١-١١ .
- (٧٤) السياسة ، ٢٣ مايو ١٩٢٦ ص ٥ : شفيق ، أعمالى ص ١٣٤-١٣٧ .
- (٧٥) نفسه ، ص ٢٨ : الجندي ، احمد زكى ص ٢٤٣-٢٤٥ .
- (٧٦) كوكب الشرق ، ٣١ اكتوبر ١٩٢٥ ص ٦ : السياسة ، ٩ نوفمبر ١٩٢٥ ص ١ .
- (٧٧) التقرير ضمن رسالة صادرة من Consul General Parr(Damascus)to Chamberlain, 23 Aug. 1927; FO371/112556, N5239/354/97
- (٧٨) وقش فى : شفيق ، أعمالى ص ١٨١-١٨٤ .
- (٧٩) "Note on Rabta..." ، سابق .
- (٨٠) شفيق ، أعمالى ص ٢٩٣ .
- (٨١) موسى ، اليوم والغد ص ٩ .
- (٨٢) حسب تقرير كتبه أحد أعضاء المجلس الإدارى للجمعية ونشر فى مجلة الفتح فى ١٩ يناير ١٩٢٩ ص ١٥-١٤ .
- (٨٣) -نفسه ، ٣١ يناير ١٩٢٩ ص ٩-١٣ : نفسه ، مارس ١٩٢٩ ص ٨-١٢ : شفيق ، مذكراتى ج ٢ ص ٣٣٤-٣٣٥ .
- (٨٤) «نحن وصاحب المنارة» ، الرابطة الشرقية فبراير ١٩٢٩ ص ١٧-٢٠ .
- (٨٥) نفسه ، مارس ١٩٢٩ ص ٤٧-٤٨ .
- (٨٦) الفتح ، ٧ مارس ١٩٢٩ ص ٧ .
- (٨٧) نفسه ، ٧ فبراير ١٩٢٩ ص ١٥ .
- (٨٨) الرابطة الشرقية ، اكتوبر ١٩٢٨ ص ٢٤-٢٦ : نفسه ، ديسمبر ١٩٢٨ ص ٣ : نفسه ، فبراير ١٩٣٠ ص ٤٧-٤٨ : نفسه ، يوليو ١٩٣١ ص ٢٤-٢٦ .
- (٨٩) نفسه ، فبراير ١٩٢٩ ص ٨٠ .
- (٩٠) نفسه ، اكتوبر ١٩٢٨ ص ٩ : نفسه ، فبراير ١٩٢٩ ص ٣١ : نفسه ، ابريل ١٩٢٩ ص ١-٢ : نفسه مايو ١٩٢٩ ص ١-٥ ، ٥١ : نفسه ، مايو ١٩٣٠ ص ٥٣-٥٤ : نفسه ، مايو ١٩٣١ ص ٤٥ : نفسه ، يوليو ١٩٣١ ص ٦-٨ : شفيق ، مذكراتى ، ج ٣ ص ٣٢٩ .
- (٩١) الرابطة الشرقية ، نوفمبر ١٩٢٩ ص ٢٧-٢٨ : نفسه ، فبراير ١٩٣٠ ص ٤٨ .
- (٩٢) نفسه ، اكتوبر ١٩٢٨ ص ٦١-٦٤ : نفسه ، ديسمبر ١٩٢٨ ص ٩٣-٩٦ : نفسه ، فبراير ١٩٢٩ ص ٧٦ : نفسه ، ديسمبر ١٩٢٩ ص ٤٦-٤٨ : نفسه ، ابريل ١٩٣٠ ص ٥٣-٥٤ : نفسه ، يوليو ١٩٣٠ ص ٤٩ .
- (٩٣) نفسه ، ديسمبر ١٩٢٨ ص ١-٦ : نفسه ، مارس ١٩٢٩ ص ٥-٨ .
- (٩٤) نفسه ، اكتوبر ١٩٣٠ ص ١ : نفسه ، مارس ١٩٢٩ ص ١-٢ .
- (٩٥) نفسه ، اكتوبر ١٩٣٠ ص ٥١ : نفسه ، نوفمبر ١٩٣٠ ص ٤٧-٤٨ : شفيق ، مذكراتى ج ٢ ص ٣٣١ .

- (٩٦) الرابطة الشرقية ، مايو ١٩٣١ ص٤٦.
- (٩٧) Horne to Henderson, 27 Feb. 1931; FO 371/15282, E1205/1205/65
- (٩٨) الرابطة الشرقية ، مايو ١٩٣١ ص٤٥-٤٦.
- (٩٩) نفسه ، يوليو ١٩٣١ ص١-٢.

المحتويات

٧ من المترجم
١٣ تقديم
٢٣ مدخل
	الاتجاهات القومية في مصر (١٩٠٠-١٩١٤) ٢٣ - التوجه العثماني الإسلامي ٢٤ -
	مصر والقومية العربية المبكرة ٣٧.
	الباب الأول: صياغة «مصر الجديدة» -
٤٥ الحرب العالمية الأولى والثورة الوطنية (١٩١٤-١٩٢٦)
٤٧	الفصل الأول: المصريون والعثمانيون والعرب أثناء الحرب العالمية الأولى.
	الولاء المصري للعثمانية أثناء الحرب الأولى ٤٧ - مصر والثورة العربية
	(١٩١٦-١٩١٨) ٥٢ - تصوير فني للمزاج الوطني الشعبي
	(١٩١٧-١٩١٨) ٥٨ - التطورات التي طرأت على القومية القطرية المصرية
	خلال الحرب ٦٠ - ماهي البيئة الطبيعية المحددة لمصر ٦٣.
٦٩	الفصل الثاني: ثورة ١٩١٩ وما أعقبها: تمجيد القومية المصرية
	الثورة المصرية والإمبراطورية العثمانية ٧٣- الطبقة الوسطى المصرية بين العثمانية
	والعقيدة المصرية ٨٧- مصر والقومية العربية بعد الحرب العالمية الأولى ٨١-
	مصر والسودان - وحدة وادي النيل ٨٥- انتصار الاتجاه القومي المصري ٨٦.
٨٩	الفصل الثالث: مصر ومسألة الخلافة (١٩٢٤-١٩٢٦)
	مسألة الخلافة في مصر (١٩٢٤) ٨٩ - قضية «علي عبد الرازق» ٩٥-
	مؤتمر القاهرة حول الخلافة (١٩٢٦) ٩٩ - الإسلام والوضع السياسي في
	مصر (١٩٢٤-١٩٢٦) ١٠٣.
١١٣	الباب الثاني: الاستجابة الفكرية - عقيدة القومية القطرية المصرية
١١٥	الفصل الرابع: المثقفون المصريون وصياغة صورة قومية جديدة

المزاج الثوري لمصر في العشرينيات ١٢٠ - زوال الامبراطورية العثمانية وقيام تركيا ١٢١ - ثورة ١٩١٩ وميلاد مصر الجديدة ١٢٣ - المثقفون أصحاب العقيدة المصرية وصحفهم ١٢٩ .

١٣٩ الفصل الخامس: صورة العرب في المنظور القومي المصري

وظيفة الصورة المناهضة للعرب في بناء صورة جديدة لمصر ١٣٩ - المسألة: فصل ماهو مصري عن ماهو عربي ١٤٠ - أبعاد الاغتراب العربي ١٤١ - منطلقات العداء المصري للعروبة ١٤٤ - طبيعة العقيدة العربية والشخصية العربية ١٤٩ - العرب والإسلام ١٥٧ - نحو ربط مصر بالآرية الأوروبية ١٦٢ - الأدب العربي ١٦٣ - الهجوم على الدخيل والأثري ١٧٣ .

١٧٩ الفصل السادس: مصر في منظور العقيدة المصرية: ١ - البيئة والأمة

القاعدة القطرية: وادي النيل كصائغ للشخصية المصرية ١٨٠ - كيف تتشكل الأم في بوتقة البيئة؟ ١٨١ - العقيدة المصرية في المناهج الدراسية ١٨٦ - ركائز زائفة للقومية ١٨٨ .

١٩٥ الفصل السابع: مصر في منظور العقيدة المصرية: ٢ - نحو تاريخ قطري مصري

مبادئ التاريخ القومي المصري ١٩٧ - رسوخ الزمان في المكان ١٩٧ - وحدة التاريخ المصري ١٩٩ - قانون «التمثل» التاريخي ٢٠٠ - زيف فكرة «التحقيق» ٢٠١ - المكانة المركزية للشعب المصري في التاريخ ٢٠٢ - الاستقلالية غير المنقوصة للأمة المصرية ٢٠٢ - محددات تاريخ مصر القومي ٢٠٤ .

٢٢١ الفصل الثامن: مصر في منظور العقيدة المصرية: ٣ - الفرعونية

الأساس البيولوجي للفرعونية ٢٢٢ - المزاج الفرعوني ٢٢٥ - انتشار الفرعونية في الأدب والصحافة ٢٣٣ - معالم على طريق الفرعونية ٢٤٦ .

٤ - نحو أدب قومي مصري

نظرية الأدب القومي ٢٥٤ - برنامج إنجاز الأدب القومي
 المصري ٢٦٣ - التراث الفرعوني ٢٦٦ - نفرة بيئة
 مصر ٢٦٧ - الشعب المصري والفلاحون المصريون ٢٦٩ -
 أجناس الأدب القومي المصري ٢٧٣ - فن القصر
 المصري ٢٧٣ - المسرح المصري ٢٧٥ - الفنون الجميلة
 المصرية ٢٧٦ - الشعر المصري ٢٧٩ - مسألة اللغة في
 الأدب القومي المصري ٢٨٣ - الانتاج الأدبي «القومي»
 المصري ٢٨٨ - المسرح ٢٩١ - الفنون التشكيلية ٢٩٢ -
 الشعر ٢٩٣ .

الباب الثالث: العقيدة في التطبيق:

٢٩٧ مصر والعرب والشرق في العشرينيات

٢٩٩ الفصل العاشر: مصر والعالم العربي في العشرينيات

التعاون المصري مع العالم العربي في المجال الاقتصادي والثقافي ٣٠٠ - علاقة
 مصر السياسية بالعالم العربي ٣٠٣ - الدولة المصرية والعالم العربي ٣٠٦ - مصر
 والمغرب العربي ٣٠٨ - أطماع مصر الملكية في الجزيرة العربية ٣١٠ - رد
 الفعل المصري تجاه الانتداب على سوريا والثورة السورية ٣١٧ - مصر والانتداب
 على فلسطين في العشرينيات ٣١٩ - اضطرابات ١٩٢٩ في فلسطين ٣٢٣ .

٣٢٩ الفصل الحادي عشر: «الشرقية» في مصر في العشرينيات

الفكرة الشرقية ٣٣٠ - ماذا في الغرب يجعله ينتج شرق ٣٣١ - الرابطة الشرقية
 (١٩٣٢ - ١٩٣٩) ٣٣٩ - تأمل الفكرة الشرقية ٣٤٥ .

٣٤٧ اغتامة

٣٥٣ الهوامش

منافذ بيع

الهيئة المصرية العامة للكتاب

مكتبة المبتديان

١٣ ش المبتديان - السيدة زينب
أمام دار الهلال - القاهرة

مكتبة ١٥ مايو

مدينة ١٥ مايو - حلوان خلف مبنى الجهاز

مكتبة الجزيرة

١ ش مراد - ميدان الجزيرة - الجزيرة
ت : ٣٥٧٢١٣١١

مكتبة جامعة القاهرة

خلف كلية الإعلام - بالحرم الجامعى
بالجامعة - الجزيرة

مكتبة رادوييس

ش الهرم - محطة المساحة - الجزيرة
مبنى سينما رادوييس

مكتبة أكاديمية الفنون

ش جمال الدين الأفغانى من شارع
محطة المساحة - الهرم
مبنى أكاديمية الفنون - الجزيرة

مكتبة المعرض الدائم

١١٩٤ كورنيش النيل - رملة بولاق
مبنى الهيئة المصرية العامة للكتاب
القاهرة

٢٥٧٧٥٠٠٠

ت : ٢٥٧٧٥٢٢٨ داخلى ١٩٤
٢٥٧٧٥١٠٩

مكتبة مركز الكتاب الدولى

٣٠ ش ٢٦ يوليو - القاهرة
ت : ٢٥٧٨٧٥٤٨

مكتبة ٢٦ يوليو

١٩ ش ٢٦ يوليو - القاهرة
ت : ٢٥٧٨٨٤٣١

مكتبة شريف

٣٦ ش شريف - القاهرة
ت : ٢٣٩٣٩٦١٢

مكتبة عربى

٥ ميدان عربى - التوفيقية - القاهرة
ت : ٢٥٧٤٠٠٧٥

مكتبة الحسين

مدخل ٢ الباب الأخضر - الحسين - القاهرة
ت : ٢٥٩١٣٤٤٧

مكتبة الإسكندرية

٤٩ ش سعد زغلول - الإسكندرية

ت : ٠٣/٤٨٦٢٩٢٥

مكتبة الإسماعيلية

التمليك - المرحلة الخامسة - عمارة ٦

مدخل (١) - الإسماعيلية

ت : ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨

مكتبة جامعة قناة السويس

مبنى الملحق الإدارى - بكلية الزراعة -

الجامعة الجديدة - الإسماعيلية

مكتبة بورفؤاد

بجوار مدخل الجامعة

ناصية ش ١١ ، ١٤ - بورسعيد

مكتبة أسوان

السوق السياحي - أسوان

ت : ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠

مكتبة أسيوط

٦٠ ش الجمهورية - أسيوط

ت : ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٢

مكتبة المنيا

١٦ ش بن خصيب - المنيا

ت : ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤

مكتبة المنيا (فرع الجامعة)

مبنى كلية الآداب - جامعة المنيا - المنيا

مكتبة طنطا

ميدان الساعة - عمارة سينما امير - طنطا

ت : ٠٤٠/٣٣٣٢٥٩٤

مكتبة المحلة الكبرى

ميدان محطة السكة الحديد

عمارة الضرائب سابقاً - المحلة

مكتبة دمنهور

ش عبدالسلام الشاذلى - دمنهور

مكتب بريد المجمع الحكومى - توزيع

دمنهور الجديدة

مكتبة المنصورة

٥ ش السكة الجديدة - المنصورة

ت : ٠٥٠/٢٢٤٦٧١٩

مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية

جامعة منوف

توكيل الهيئة بمحافظة الشرقية

مكتبة طلعت سلامة للصحافة والإعلام

ميدان التحرير - الزقازيق

ت : ٠١٠٦٥٣٣٧٣٣٢ - ٠٥٥٢٣٦٢٧١٠

مكتبات ووكلاء

البيع بالدول العربية

لبنان

١ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب

شارع صيدنايا المصيطبة - بناية الدوحة -

بيروت - ت: ٩٦١/١/٧٠٢١٣٣

ص. ب: ٩١١٣ - ١١ بيروت - لبنان

٢ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب

بيروت - الفرع الجديد - شارع

الصيداني - الحمراء - رأس بيروت -

بناية سنتر ماريا

ص. ب: ١١٣/٥٧٥٢

فاكس: ٠٠٩٦١/١/٦٥٩١٥٠

سوريا

دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع -

سوريا - دمشق - شارع كرجيه حداد -

المتفرع من شارع ٢٩ أيار - ص. ب: ٧٣٦٦

- الجمهورية العربية السورية

تونس

المكتبة الحديثة. ٤ شارع الطاهر صفر -

٤٠٠٠ سوسة - الجمهورية التونسية .

المملكة العربية السعودية

١ - مؤسسة العبيكان - الرياض

(ص. ب: ٦٢٨٠٧) رمز ١١٥٩٥ - تقاطع

طريق الملك فهد مع طريق العروبة -

هاتف: ٤٦٥٤٤٢٤ - ٤١٦٠٠١٨ .

٢ - شركة كنوز المعرفة للمطبوعات

والأدوات الكتابية - جدة - الشرفية -

شارع الستين - ص. ب: ٣٠٧٤٦ - جدة :

٢١٤٨٧ - ت: المكتبة: ٦٥٧٠٧٢٢ -

٦٥١٠٤٢١ - ٦٥١٤٢٢٢ - ٦٥٧٠٦٢٨ .

٣ - مكتبة الرشد للنشر والتوزيع -

الرياض - المملكة العربية السعودية -

ص. ب: ١٧٥٢٢ الرياض: ١١٤٩٤ - ت:

٤٥٩٣٤٥١ .

٤ - مؤسسة عبدالرحمن

السديري الخيرية - الجوف -

المملكة العربية السعودية - دار الجوف

للمعلوم ص. ب: ٤٥٨ الجوف - هاتف:

٠٠٩٦٦٤٦٢٤٣٩٦٠ فاكس: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٧٧٨٠

الأردن - عمان

١ - دار الشروق للنشر والتوزيع

ت: ٤٦١٨١٩٠ - ٤٦١٨١٩١

فاكس: ٠٠٩٦٢٦٤٦١٠٠٦٥

٢ - دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع

عمان - وسط البلد - شارع الملك حسين

ت: ٩٦٢٦٤٦٢٦٦٢٦ +

تلفاكس: ٩٦٢٦٤٦١٤١٨٥ +

ص. ب: ٥٢٠٦٤٦ - عمان: ١١١٥٢ الأردن.

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب